

Filozofski fakultet u Zagrebu

Odsjek: Komparativna književnost

Mentorica: dr. sc. Željka Matijašević

Diplomski rad

Prema proletarizaciji književne kritike

Slučaj romana „Autobiografija moje majke“

Zagreb, 1. kolovoza, 2018.

Studentica: Karolina Hrga

Sadržaj

1. Sažetak	3
2. Uvod	
Materijalistička analiza i pitanje ne-zapadne književnosti	5
3. O (ne)povijesnom pisanju i nelinearnom pripovijedanju	9
4. Majka i nacionalna alegorija	13
5. Politike tijela i vještica Sikoraks	19
6. Metropolitanski jezik – jezik okupatora i/ili jezik pobijedenih	23
7. Prema zaključku:	
Književna kritika između univerzalne logike kapitala i eurocentrizma	32
8. Bibliografija	36

Sažetak

Rad se kroz materijalističko-feminističku analizu romana anglofone karipske autorice, bavi pitanjima roda, klase, rase i seksualnosti, u odnosu na imperijalističke procese prvobitne akumulacije kapitala u karipskim i afričkim zemljama-kolonijama. Također, analiza romana smještena je u širi kontekst polemike o kontrakanonskoj književnosti „zemalja Trećeg svijeta“, manjkavosti optike postkolonijalne teorije te izostanka politizacije suvremenog polja kulturne i književne kritike.

Ključne riječi: postkolonijalizam, historijsko-materijalistička analiza, feminizam, imperijalizam, karipska književnost, književna kritika.

Abstract

This graduate thesis, based on a materialist-feminist analytical approach to a novel by an anglophone Caribbean author, is trying to tackle the issues of gender, class, race and sexuality, in relation to the imperialist processes of primitive capital accumulation across the former Caribbean and African colonies. It is also set in a wider context of polemicising the counter-canon literature of the so-called Third World countries, the shortcomings of the postcolonial theory spectrum and the lack of politization in the modern field of cultural and literary critique.

Keywords: postcolonialism, historical materialist analysis, feminism, imperialism, Caribbean literature, literary criticism.

Naglasiti heroizam Kolumba i njegovih nasljednika kao navigatora i otkrivača, a ublažiti isticanje njihova genocida, ne predstavlja tehničku nužnost, nego ideološki odabir. On služi – nehotice – opravdavanju onoga što je učinjeno.

Howard Zinn, „Narodna povijest Sjedinjenih Američkih Država“, 2012.¹

Ona je za njega bila fragmentirana roba, o čijim se osećanjima i izborima retko kada vodilo računa: njena glava i srce bili su odsečeni od njenih leđa i ruku, odvojeni od njenog trbuha i vagine. Njena leđa i mišići bili su prisiljeni na poljski rad... od njenih ruku se tražilo da neguju i hrane belog čoveka... Njena vagina, koja je služila za seksualno uživanje, bila je kapija njene utrobe, koja je bila predmet njegove kapitalne investicije – kapitalna investicija bio je seksualni čin, a tako nastalo dete, akumulirani višak...

Barbara Omolade, „Heart of Darkness“, 1983.²

¹ Howard Zinn, *Narodna povijest Sjedinjenih Američkih Država* (Zagreb: VBZ, 2012), 27.

² Barbara Omolade, *Heart of Darkness*, citirano u: „Silvia Federici, *Kaliban i veštica, Žene, telo i prvobitna akumulacija* (Beograd: Burevesnik, 2013), 81.“

2. Materijalistička analiza i ne-zapadna književnost

Uvod

Materijalistička analiza djelu pristupa imajući u vidu uvjetovanost društvenih odnosa proizvodnim odnosima vremena u kojem ono nastaje, te činjenicu da autor i/ili kritičar neizbježno zauzima određeni stav naspram tih proizvodnih odnosa, odnosno riječima Waltera Benjamina, valjalo bi se zapitati *kakav je njihov položaj unutar tih odnosa?*

Kulturni i lingvistički zaokret u književnoj analizi i teoriji posljednjih desetljeća bili su posljedica povijesnih, ekonomskih, kulturnih i drugih previranja, koliko i slabljenja emancipatornih političkih pokreta. U takvom je kontekstu složeni odnos politike i pisanja također lakonski odbačen pounutrenjem političkog kao političko-individualnog. Konačni raspad političkog dualizma sveo je iskustvo samog pisanja na svojevrsno preuzimanje semantičke *žrtve* za društveni svijet koji se odvija izvan „samog subjekta“ – a revolucionarna društvena paradigma zamijenjena je onom individualističkom, koja je svoje džepove otpora pronalazila u arhitekturi jezika i strukturi interpretacije kao vrhunaravnoj infrastrukturi za kritičko razumijevanje društvenih fenomena. Bataille, koji će uoči Drugog svjetskog rata napisati: „Ja sam RAT,³“ u postrukturalističkoj maniri učinio je upravo to – deklarirao se surogatom ratne stvarnosti.

³ Allan Stoekl, *Politics, Writing, Mutilation: The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris, and Ponge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), xv.

U tom je individualiziranom univerzumu kritička teorija i književna analiza u narednim godinama mogla doseći tek stakleni plafon vlastite sanitizirane autonomije i nazirati beskrajne eskapističke horizonte neuhvatljive interpretacije teksta - kao da „izvan jezika, tekstualnosti i reprezentacije, ništa i ne postoji – jer sve na neki način postaje 'Književnost'“.⁴ I Edward Said će u svojoj zbirci eseja *Reflections on Exile* ukazuje Ahmad,⁵ književnoj analizi uputiti kritiku da je suviše apstraktna i oslonjena na semiologiju, dekonstrukciju i srodne struje mišljenja, čija je legitimacija išla pod cijenu izbacivanja *prljavih prostora života i povijesnog iskustva*. Aijaz Ahmad također će, historizirajući razloge navedenih tendencija, prepoznati i prvi moment koji će dovesti do preispitivanja navedenih trendova u periodu krize, koju je u zapadnoj akademiji s jedne strane proizvela Alžirska revolucija i Vijetnamski rat, a s druge, novi fordistički režim akumulacije kapitala te prihvatanje Marshallova plan plana u Francuskoj.

„Upravo u iskušenjima tih ratova pojedini su intelektualci suvremenog Zapada naučili propitivati vlastito mjesto u svijetu, a potom i hegemonijsku cezuru tekstova na kojima su se temeljile njihove epistemologije. Jedna od nuspojava navedene sveobuhvatne krize bilo je i to da je *književnost* bila pod pritiskom da razotkrije svoja strateška suučesništva, koja su se ogledala u tradicionalnoj reprezentaciji rasa, rodova i carstava.“⁶

Kako u narednim godinama izostaju ozbiljniji socijalistički pokreti, a sama marksistička tradicija nema dovoljno jaka uporišta, iako su postojeća snažnije bila prisutna u Europi negoli u Americi, '68. je uglavnom iznjedrila sljedbenike postmodernog/akadenskog marksizma. Međutim, u to se vrijeme u zapadnoj literaturi pokušavaju kritički adresirati i pitanja reprezentacije kolonijalnog iskustva i imperijalnih carstava te se uspostavlja prostor za tzv. kontra-kanon. Ahmad smatra kako je reprezentacija kolonija i carstva u europsko-američkom književnom diskursu na američka sveučilišta prije svega stigla kao odgovor na nacionalističke pritiske, te da je posljedično „i samo teoretiziranje subjekta, čak i kada je dolazilo s marksističkih pozicija bilo već uronjeno u postojeće nacionalističke premise i pretpostavke.“⁷ S naglaskom na iskustvo crnih muškaraca i crnih žena u SAD-u, u američkim silabusima, pod rastućim se pritiscima crnih nacionalista inzistiralo da se afričkoj književnosti ne pristupi toliko *kao objektu kritičke analize koliko dokazu velikih postignuća*.

⁴ Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London: Verso, 1992), 56.

⁵ Isto, 68.

⁶ Isto, 58.

⁷ Isto, 62.

Istovremeno, književni tekst upravo u metropolitanskim zemljama prvi put biva markiran kao tekst iz Trećeg svijeta i kao takav distribuiran dalje u svijet, dok sami kritičari tih tekstova nerijetko zanemaruju činjenicu da isti dolaze kroz *interpretacijske i relokacijske mreže* posredovanja tih istih metropola.

Stoga je okretanje kulturnoj proizvodnji ne-Zapadnog dijela svijeta, „književnosti Trećeg svijeta“ bilo ispunjeno kontradikcijama, i spajanjem dvaju diskurzivnih kulturnih nacionalizama, dovodeći do stvaranja svojevrsne *konstitutivne ideologije teorijskih pozicija*, koja će biti u temelju uspostavljenja tzv. (*primordijalne*) *razlike i neprevodivosti iskustva* između Zapada i ne-Zapada – i ta će optika kasnije biti promovirana i kroz postkolonijalnu teoriju.

Radikalna misao na sveučilištima 1980-tih odavala je počast novoj konsolidaciji postkolonijalnih nacionalnih buržoazija, pomjerajući svoj fokus s društvene revolucije prema nacionalizmu Trećeg svijeta - prvo u političkoj teoriji, a potom i u književnosti.

„Teorijska kategorija 'književnost Trećeg svijeta', kao i dodatni naglasak na analizi 'kolonijalnog diskursa', pojavili su se upravo u tom trenutku povlačenja socijalizma i povratka nacionalizma nacionalne buržoazije, usmjeravajući misao prema prošlosti, a ne budućnosti.“⁸

No, razočaranje državama nacionalne buržoazije u *Trećem svijetu*, koje se ustalilo do kraja 1980-tih, mnoge je avangardne teoretičare tada uvjerilo da su poststrukturalizam i dekonstrukcija ključne teorijske pozicije kritike nacionalizma, a na istom dominantnom valu bili su i postkolonijalni studiji i subalternistički projekt.

Teoretičari poput H. Bhabhe, G. C. Spivak i R. Guhe koji u postkolonijalnu teoriju uvode pitanja *otpora i djelovanja* žena,⁹ u svojim analizama *subalternih* skupina redefiniraju mjesta otpora u rodnim odnosima zanemarujući njihovu strukturnu i materijalnu uvjetovanost, tj. oni primoranost subjekta na izbor između dvije jednako bezizlazne alternative tumače kao politički čin i borbu protiv opresivnih patrijarhalnih društvenih struktura, umjesto kao pristajanje na iste, dok stvarne, kontekstualne strategije otpora zanemaruju.

Osvrnemo li se na nedavnu prošlost, od 2007. naovamo, periodu posljednje velike ekonomske i društvene krize te ponovnog jačanja ekstremno desnih i ultrakonzervativnih struja, sve je teže pristajati na dekontekstualizaciju intelektualca i njegova rada, posebno

⁸ Isto, 67.

⁹ Više u: Nivedita Majumdar, „Silencing the Subaltern: Resistance and Gender in Postcolonial Theory,“ *Catalyst* 1/1 (Spring 2017), citirano 20.8.2018, (<https://catalyst-journal.com/vol1/no1/silencing-the-subaltern>).

prihvatimo li odgovornost privilegirane pozicije koju takav rad predmnijeva. Jedino plauzibilno izgleda upravo gramscijansko ustrajavanje na političkoj naravi intelektualnog rada, jer književne i teorijske imaginarije neizbježno proizvodimo i reproduciramo duboko uronjeni u klasne, rasne i rodne odnose, koje oblikuju socioekonomske silnice određenog historijskog momentuma. Nadideološko, kao i puko kulturno razumijevanje društvenog ili individualnog djelovanja, već nas i predugo drži u diskurzivnoj iluziji depolitizirane proizvodnje buržoaskog *statusa quo*, lišavajući nas odgovornosti i mogućnosti za emancipatorno djelovanje.

Proletarizacija književnog polja, a potom i književne analize ne treba se nužno dogoditi nauštrb važnih avangardnih izboja individualističke poetike, koja je podredivši oslobođenje jezika od represivnih struktura sustava, iznjedrila i važnu „dijalektičku vezu između logike / denotacije te oslobođeni tok subverzivne sile označavanja“,¹⁰ ali se nedvojbeno mora dogoditi. I potrebno joj pristupiti informirano, jer povijest je već pokazala da manjkavost ili pogrešnost određene paradigme i njezinih eksplanatornih okvira, istu neće spriječiti da postane dominantni akademski trend, i kao što to Vivek Chibber u svojoj kritici postkolonijalnih studija argumentira – niti istu spriječiti u širenje utjecaja na druga polja i discipline, a potom i političke prakse.¹¹ U vremenu društvene i ekonomske marginalizacije i ekspanzije sve većeg broja ljudi, da bi *rubovi* i *margin*e doista postali potencijalna mjesta otpora, ne smijemo ih promatrati kao puka performativna ne-mjesta koja lebde u eklektičnom diskurzivnom vakumu, a upravo je to posljednjih desetljeća činio „idealizam postmodernog postkolonijalizma“.¹²

U ovome radu, međutim, neću ući dublje u teorijsko razmatranje manjkavosti postkolonijalne teorije i postkolonijalnih studija. No, pokušat ću na primjeru romana (kojega ću izbjeći imenovati dijelom postkolonijalne/*Commonwealth*/književnosti Trećeg svijeta) karipske autorice s dugogodišnjom američkom adresom (koja piše isključivo na engleskom jeziku), ukazati na važnost historijsko materijalističke analize čiji su kategorijalni aparat postkolonijalni teoretičari uvelike odbacili, nastojeći nas uvjeriti „da se dileme kasnog kapitalizma, osobito na globalnom Jugu, ne mogu zahvatiti kategorijama historijskog

¹⁰ Stoekl, 13.

¹¹ Više u: Vivek Chibber, *Postcolonial theory and the specter of capital* (London: Verso, 2013).

¹² Helen Scott, „Reading the Text in its Worldly Situation: Marxism, Imperialism, and Contemporary Caribbean Women's Literature,“ *Postcolonial Text* 2/1 (2006), citirano 24.8.2018, (<http://postcolonial.org/index.php/pct/article/view/491/851>).

materijalizma; štoviše, da je neuspjeh pokretâ za oslobođenje u dvadesetom stoljeću u značajnoj mjeri bio rezultat trajnih teorijskih nedostataka marksizma.“¹³

U svojoj aktualnoj formi, postkolonijalizam i postkolonijalni studiji usredotočili su se ponajprije na kulturne ostatke diskurzivnih i ideoloških ostataka europskog kolonijalizma, zanemarujući ekonomske, političke i druge oblike imperijalizma koji su preživjeli kraj formalnog kolonijalizma.¹⁴

Dakle, suprotno (post)strukturalističkom i dekonstruktivističkom naporu da „unutarnju povijest samog djela“ i „povijest njegova poduhvata“ treba zaštititi od historicizma, biografizma i psihologizma,¹⁵ romanu Jamaica Kincaid, *Autobiografija moje majke*,¹⁶ pristupit ću upravo kroz te kategorije, imajući u vidu klasne, rasne i rodne režime (post)imperijalnog i (post)kolonijalnog svijeta. Roman ću razmatrati u kontekstu povijesnih korijena društvene i ekonomske eksploatacije crnih žena, imajući u vidu „sferu reprodukcije kao izvor proizvodnje vrijednosti i eksploatacije“¹⁷ te kolonijalizam kao referentno mjesto prvobitne akumulacije kapitala.

3. O (ne)povijesnom pisanju i nelinernom pripovijedanju

Ostvarivanje komadića slobode za pisca, tvrde poststrukturalisti, događa se tek na praznome papiru, u neriješenoj dijalektičkoj konfrontaciji forme i značenja, strukture i poleta, u tzv. *izvornoj strukturi*. No, ta izvorna struktura ipak ne prethodi povijesti, kako nas uvjerava Derrida, ona je jednako kao i Foucaultova *arheologija tišine* ukotvljena, a potom i uvjetovana društvenim, ekonomskim, kulturnim i drugim odnosima i silnicama vremena, njezino je *prapočelo* već (pre)ispisano onime što je bilo i što će biti, biografskim detaljima autora, čija smrt, iako opetovano proglašavana, nikada ne može sasvim nastupiti.

Autorica romana koji je predmetom analize ovoga rada, rođena je kao Elaine Potter Richardson u Antigvi, postkolonijalnoj otočnoj državici koja graniči s Karipskim morem i Atlantskim oceanom, i dio je *Commonwealtha*, zajednice država koje su do 1981. tvorile Britansko Carstvo, ali koje su i nakon borbe za neovisnosti ostale na različite načine usko

¹³ Chibber, 2.

¹⁴ Scott, „Reading the Text.“

¹⁵ Jacques Derrida, *Pisanje i razlika* (Sarajevo: Šahinpašić, 2007).

¹⁶ Jamaica Kincaid, *Autobiografija moje majke* (Zagreb: Profil International, 2005).

¹⁷ Silvia Federici, *Kaliban i veštica, Žene, telo i prvobitna akumulacija* (Beograd, Burevesnik, 2013), 12.

vezane uz Britaniju. Rođena je 1949. godine i njezino je obrazovanje oblikovao britanski kolonijalni obrazovni sustav. Odrasla je u siromašnoj obitelji uz majku i poočima, i do devete je godine bila jedino dijete, iznimno povezana s majkom. No, kada se obitelj u kratkom vremenu proširila za još trojicu braće, siromaštvo obitelji se produbljuje, a majka gubi vezu s kćerkom.¹⁸ Duboko patrijarhalni (post)kolonijalni društveni odnosi na Karibima bili su odraz heteronormativnog, heteroseksualnog poretka i režima koji su naturalizirali veću vrijednost muške naspram ženske djece. Finalna *izdaja* majke dolazi kada se očuh razboli, pa roditelji prekidaju njezino školovanje, i sa 17 godina je šalju u Ameriku da kao dadilja financijski pomogne obitelji.

„Moja obitelj .. moja majka i poočim planirali su značajne živote. Moja će braća biti uvažena gospoda, jedan će biti premijer, drugi liječnik, treći ministar, i tako dalje. Od mene se nije očekivalo ništa, osim da ću možda biti njegovateljica. Za mene nije postojala velika budućnost, ni veliki planovi. Zapravo, moje je obrazovanje usputno, lakonski prekinuto i moj je život time mogao biti uništen da sama nisam intervenirala i spasila se od utapljanja.“¹⁹

Elaine je odbila slati novce, ostaje u Americi i prekida svaki kontakt s majkom i ostatkom obitelji. Na početku svoje spisateljske karijere odlučuje se dodatno *izmjestiti* - mijenja ime u Jamaica Kincaid. No taj će je čin samo dodatno povezati s Elaine. Naime, njezin cjelokupni književni opus ispisan je osobnom poviješću zacjeljivanja i nezacjeljenom poviješću opresije naroda kojem pripada, a konfliktan odnos majke-djeteta postat će središnji motiv koji će se u različitim varijacijama pojavljati u svim njezinim romanima.

U jednom intervjuu izjavit će sljedeće: „Moja je majka napisala moj život (...), čuvala je sve što sam ikada odjenula (...) i zapravo sve do neke odraslije dobi, moja vlastita prošlost bila mi je poput muzeja. Iz načina na koji sam postala spisateljica očigledno je da je moja majka napisala moj život i onda mi ga prepričala. Ne mogu se oteti dojmu da me je to zainteresiralo za ideju mene same kao objekta.“²⁰

U sabranoj zbirci eseja pod nazivom *Problemi realizma* iz 1955. godine, Lukács će u jednom od eseja uspostaviti odnos između (pripovijedanja i/ili opisivanja/*erzählen oder beschreiben?*) pisaca proze koji mogu birati između dviju kategorija kao dominantnih strukturnih modela, sugerirajući da je dobro (realističko) pisanje vođeno pripovijedanjem, dok

¹⁸ Justin D. Edwards, *Understanding Jamaica Kincaid*, (Columbia, South Carolina, The University of South Carolina Press, 2007.)

¹⁹ „Jamaica Kincaid – life events“, *BBC World Service*, citirano 15.8.2018, (http://www.bbc.co.uk/worldservice/arts/features/womenwriters/kincaid_life.shtml).

²⁰ Susan Kenney, „Paradise with Snake“, *The New York Times*, 7. travnja 1985, citirano 30.8.2018, (<https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/97/10/19/home/kincaid-annie.html>).

je ono loše (naturalističko) pisanje obilježeno opisivanjem, iako će jasno naznačiti da ni jedno od dvoga ne posjeduje ekskluzivnost u odnosu na ono drugo. I dok je *pripovijedanje* za njega kintečki stilistički pristup proznom imaginariju koji zapliće pojedinačne elemete fabule u dinamičnu sveukupnost istih, dopuštajući čitatelju da aktivno iskusi njihovo djelovanje, *opisivanjem* se fokusira na potankosti koje ovise o utrošku vremenskog pokreta, stvarajući statičan tekst označen rastapanjem, fragmentiranošću i dosadom, stavljajući i pripovjedača i čitatelja u poziciju pukog promatrača.

Iako se pripovijedanje Kincaid može vidjeti kao hibridizirani kontrahegemonijski narativ, u svojoj strukturi nelinearan i fragmentiran, riječ je o pripovijedanju koje istovremeno nikada nije bjegstvo od velike povijesti po sebi. O težini kontinuiteta poraza pobijeđenih Xuela će napisati sljedeće:

„(...) za mene povijest nije bila velika pozornica ispunjena komemoracijama, limenom glazbom, poklicima, vrpčama, odličjima, zvucima finoga stakla pri nazdravljanju; drugim riječima, zvucima pobjede. Za mene povijest nije bila samo prošlost: bila je prošlost, ali bila je i sadašnjost.“²¹

Likovi u romanima Jamaice Kincaid uvijek u određenom smislu evociraju kolektivni otpor i kritički odnos prema historijskim razlozima zašto potonji nikada nije doveo do stvarnog oslobođenja karipskog stanovništva – prije svega od socio-ekonomskih okova, a potom i (samo)rasizirane *patologije*. I dok mnogi postmoderni kritičari u njezinu radu, pa tako i u *Autobiografiji moje majke*, prepoznaju elemente *magijski realizma* (kojeg Bhabha naziva univerzalnim književnim jezikom postkolonijalnog svijeta), koji se tumači kao strategija narativne disonance otpora u postkolonijalnoj književnosti, jer je svaki impuls da se razumije svijet kao cjelina, ili nastojanje da ga se racionalno sagleda...,trebao biti odbačen kao prijezira vrijedan pokušaj konstruiranja 'velikih narativa' i totalizirajućih (totalitarnih?) znanja.“²²

Taj je zazor kod radikalnih teoretičara doveo do svojevrsnog izjednačavanja imperijalizma i nacionalizma, ali i do toga da su u svojim analizama odbacivali racionalizam prosvjetiteljstva kao puku ideološku konstrukciju imperijalnih i nacionalnih elita. Međutim, u zamjenu za navedenu (eurocentričnu) racionalnost, koja kao takva, očigledno, ne može biti politički neutralna, odnosno „lebdjeti iznad društvenih događanja“, jer „u uvijek zrcali konkretnu racionalnost - ili iracionalnost - određene društvene situacije i trenda u nastajanju,

²¹ Kincaid, 79.

²² Ahmad, 69.

konceptualno ih sumira i time stimulira ili koči,²³ kao subverzivnu alternativu poturili su buržoaski dematerijalizirani, ahistorijski eskapizam.

I sama Kincaid odbacuje poveznicu s magijskim realizmom, potvrdivši da u njezinu radu doista *ima, i magije i realizma, ali ne nužno i magijskog realizma*. No, tim ćemo se magijskim, ali realnim strategijama pisanja i elementima radnje romana baviti kasnije u radu.

Autobiografija moje majke, nije, dakle, klasična autobiografija, žanrovski je hibrid povijesnog romana i fikcije s (auto)biografskim elementima, koja i svojom nelinearnom strukturom više spada u prvu Lukáćsevu kategoriju, iako primjenjuje obje „tehnike“. Pripovijedanje u romanu odvija se u prvome licu, te se istovremeno artikulira kao nepropusno tkanje preispisane kolonijalne povijesti Kariba i pokušaja njezine historijske rekonstrukcije. Društveni i proizvodni odnosi vremena o kojem glavna junakinja pripovijeda i u kojima se nalazi, iznimno su važni za razumijevanje dinamike odnosa u koje ulazi ali i razloge diskontinuiteta u samom pripovijedanju. Odnosno, materijalistička analiza omogućuje „razumijevanje materijalnih koordinata imperijalizma bez svođenja 'književnosti' na mimetičke odnose s neproblematičnom empirijskom stvarnošću.“²⁴

Radnja je smještena u Dominiku, posljednji otok koloniziran u Karipskom moru. *Wai'tukubuli* ili „Visoko je njezino tijelo“ bio je otok Karibljana dok ga nisu otkrili španjolski osvajači na čelu s Kolumbom, koji se nisu dugo zadržali jer je otpor autohtonog stanovništva bio prejak, a otočki resursi im se isprva nisu činili dovoljno zanimljivi da ustraju u slamanju otpora. No, to Kolumba neće spriječiti da nadjene ime otoku/državi, i preimenuje ga u Dominica, jer ju je otkrio jedne nedjelje 1493. godine. Iako Španjolci ne uspijevaju kolonizirati Dominiku, to će uspjeti Francuzima 1690-ih koji joj mijenjaju ime u Dominique. Karibljane će u tom periodu gotovo istrijebiti, a naselit će je siromašniji bijeli zakupci imanja i uvezena besplatna radna snaga iz Afrike, koja postaje dominantno stanovništvo otoka. 1763. godine Francuska u Sedmogodišnjem ratu gubi Dominique protiv Engleza i Dominika postaje kolonija Britanskog Carstva, i to će, othrvavši se kasnijim francuski pokušajima preuzimanja, ostati do kraja sedamdesetih godina prošloga stoljeća i rata za neovisnost.

Dominika Xuele Claudette Richardson, glavne protagonistkinje je Dominika dvije generacije nakon službenog ukidanja ropstva, no tamnošnji ljudi i dalje nisu slobodni, oni su izvlašteni iz svoje povijesti i kulture, iz vlastita jezika i od vlastitih ekonomskih dobara.

²³ Georg Lukács, *The Destruction of Reason* (London: Merlin Press, 1980), 5.

²⁴ Helen Scott, *Caribbean Women Writers and Globalization: Fictions of Independence* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2006), 12.

Dominika je mjesto *prezrenih na svijetu*, mjesto eksploatiranih, ekspropiranih i obespravljenih - klasno, rasno, i duboko rodno podijeljeno patrijarhalno društvo.

Poput svojevrsnog *Bildungsromana*,²⁵ Kincaid nas vodi kroz supstancijalne momente odrastanja glavne junakinje Xuele Claudette, čiji život počinje smrću njezine majke. Njezine istoimene majke, Karibljanke (koju je njezina majka ostavila na vratima samostana francuskih časnih sestara), čiju autobiografiju čitamo i kao biografiju Xuele, njezine kćerke. Ta se namjerna falsifikacija iz naslova preljeva na uvodne rečenice i poput neudomljenog mjesta nastavlja ponavljati tijekom romana dajući mu poetsku ritmičnost.

Budući da Xuela piše autobiografiju osobe koju nikada nije upoznala niti vidjela, *ona koja pripovijeda, postaje ona o kojoj se pripovijeda*, pa će neka od tumačenja sugerirati da Xuela piše o životu svoje majke kakav je mogao biti da je odbila imati djecu.

Njezino odsustvo, izostanak majčinske figure i ljubavi (u Xuelinim sjećanjima i snovima ona se nikada ne ukazuje cijelim tijelom, s leđa vidi tek djelić njezinih peta) formativni je moment njezina odrastanja i sazrijevanja.

4. Kapitalistički patrijarhat i otpor

Kada započinje svoju priču (o majci), trenutka njezina rođenja, Xulea se nalazi u jeseni svojega života. Sedamdesetogodišnja naratorica, po majci Karibljanka, po ocu dijelom Afrikanka, dijelom Škotkinja, isprepliće nekoliko mogućih tumačenja kroz umnažajuće glasove brojnih bezimenih Karibljanki koje su se pokušale oduprijeti dvostrukoj opresiji patrijarhalnog, maskulinističkog imperijalnog društvenog poretka.

Preciznije, kako ga u svojoj historizaciji patrijahata i prvobitne akumulacije formulira feministkinja Maria Mies, *kapitalističkog patrijarhata*.

Analizirajući koncept oko čije se uporabne vrijednosti i danas spore brojne markističke feministkinje, Mies naznačava sistemski karakter pojma, denotirajući povijesnu i društvenu

²⁵ Iako će tome pojedini postmoderni teoretičari/ke oponirati, poput Lucy Wilson, koja tvrdi da se žanr ne može primijeniti na romane o odrastanju Karibljanki jer se povijesni i kulturni kontekst *Bildungsromana* veže uz 19. stoljeće i buržoasko europsko društvo, što smatra konceptualno i filozofski nekompatibilno s likovima čiju je egzistenciju oblikovalo stotine godina opresije i eksploatacije istih europskih društava. Više u: Lucy Wilson, *In Due Season: Essays on Novels of Development by Caribbean Women Writers* (Lanham: University Press of America, 2008), 283. Na kontraargumente za ovaj dvojbeni moralni apel i kritiku eurocentrizma *per se*, još ću se vraćati kroz tekst. Također, u tom kontekstu treba ponoviti da je Kincaid anglofona autorica čije je obrazovanje, kao i književni utjecaji, dominantno vezano uz anglofonu literaturu.

dimenziju eksploatacije i opresije žena, te ukazuje kako su historijski, patrijarhalni sistemi razvijani u vrlo konkretnim, političkim, geografskim i vremenskim okvirima, i da se ne radi o „transhistorijskim sustavima koji su odvijek postojali“.²⁶

Poveznica s kapitalizmom, odnosno kovanicu *kapitalistički patrijarhat* tumači kao suvremeniju vezu ženske eksploatacije i opresije koju će povezati s neprestanim tokovima akumulacije kapitala te vezom patrijarhalne opresije s kapitalističkom eksploatacijom, koja se prema Mies, ne očituje samo u muško-ženskim odnosima, već i odnosima ljudskih bića prema prirodi, zemljama-metropolama prema kolonijama itd.

Upravo će Kincaid u svojem romanu, naznačivši klasne, rasne, rodne i seksualne dimenzije društvenih odnosa u (post)kolonijalnoj Dominici jasno ukazati na povezanost Xueline opresije, žene koja je primorana zatomiti svoju seksualnost kao seksualnost po sebi, odnosno zadovoljenje žudnje, i eksploataciju klasnog i rasnog subjekta - siromašne, crne žene, koju kapitalistički patrijarhalni poredak gura u sferu (biološke) reprodukcije i tzv. privatnu sferu, gdje se od nje zahtjeva da bude sluškinja bijelom gospodaru, fizička radnica s bijednom nadnicom, vjerna i poslušna žena svojem (crnom) mužu, privržena majka svoje djece (po mogućnosti muške) koja će potom biti ili jeftina radna snaga bijelih gospodara i pridonositi akumulaciji kapitala opresora, ili napredovati na društvenoj i klasnoj ljestvici kao kolaboratori i korumpirani poslušnici opresivnog kapitalističkog sistema, poput Xuelina oca Alberta, okrutnog predstavnika represivnog zakona, policajca, lihvara i iznuđivača.

Međutim, Kincaid je naznačila još jednu povezanost, koju mnoge marksističke feminiskinje poput Mies, Federici i drugih (i danas) nastoje teorijski uspostaviti, naime, nudi antitezu postrukturalističkom poskolonijalnom teoretiziranju rodne opresije ne-bijelih žena kao ekskluzivnog i specifičnog (i samim time neusporedivog i neprevodivog) iskustva patrijarhalne opresije.

Naime, u romanu upoznajemo žene *miješanih rasa* (poput Ma Eunice, siromašne majke šestero djece koja za simboličnu nadnicu pere rublje Xuelina oca Alberta i čuva malu Xuelu, Xuelinu pomajku i polusestru..), i bijele žene više klase, poput Madame LaBatte, suprugu Monsieura LaBattea, prve obitelji kod koje Xuela čisti u zamjenu za smještaj u gradiću u kojem se školuje, koji postaje i njezin prvi ljubavnik), te Moiru Bailey, ženu liječnika Philipa Baileya, za kojega se Xuela na koncu udaje. Sitnoburžoaski životi bijelih žena u kolonijama

²⁶ Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour* (London: Zed Books Ltd, 1986), 37.

također su inferiorno označena ženska tijela u odnosu na bijele muškarce, u vlasništvu su svojih očeva, muževa i kapitala. Istovremeno, bijele su žene imale važnu ulogu u osiguravanju rase discipline, normalnosti i reda u kolonijalnim društvima. Bush će ukazati da, iako je samo mali postotak više i srednje klase bijelih žena bilo aktivno uključena u imperij, bijele žene generalno ipak jesu bile rasno privilegirane u odnosu na ne-bijele žene, a kasnije i od vitalne važnosti za održavanje konstrukcije superiornije rase, imperijalne muške seksualnosti, morala i fizičke higijene.²⁷

Međutim, Federici u svojoj komparativnoj analizi južnoameričkih i karipskih kolonija ukazuje da je zbog dvostrukih standarda ugrađenih u zakone, znalo doći i do različitih oblika savezništava među ženama, posebice između Europljanki niže klase i crnih žena, jer su dijelile zajednički interes – otpor prema ekonomskoj depriviranosti i muškom zlostavljanju.

Također, razmjena i oblici umrežavanja znanja i praksi na koje ukazuje, a povremeno su ženama olakšavala svakodnevicu, prisutna je i u Kincaidinom romanu – mješanje različitih kultura i tradicija proizvodilo je novu *kulturnu realnost*, pa tako bijele žene koriste ljubavne napitke kako bi zavele muškarca, biljne pripravke kako bi zatrudnile ili pobacile. Nadalje, sistemska dinamika patrijarhalne kapitalističke opresije koju razrađuje Maria Mies i Rhode Reddock, u različitim periodima kolonijalne vladavine nije se jednako odnosila prema bijelim i crnim ženama. Reddock u svojem radu o poziciji žena na Karibima u vrijeme robovlasništva tvrdi da su se kolonizatori drugačije odnosili prema „svojim“ ženama u odnosu na žene podjarmljenog naroda.²⁸ Buržoaska klasa domesticirala je „svoje“ žene u čiste, monogamne *uzgajivačice* svojih nasljednika, isključene iz svijeta rada osim rada unutar kućanske sfere i od prava na vlastitu imovinu, dok je ropkinjama na Karibima dugo bilo zabranjeno udavati se i rađati djecu jer je bilo jeftinije uvoziti robove nego li financirati reprodukciju robovskog rada.²⁹

Ta će činjenica, kao i generalna dinamika politike „zavadi pa vladaj“ u kasnijim desetljećima imati važne implikacije na suživot, ne samo bijelih i crnih ljudi, već i odnos između Afrikanaca i Karibljana. Kincaid će u romanu opetovano evocirati međusobno nepovjerenje dvaju opresiranih naroda, između većinski „uvezenog“ afričkog stanovništva „koje je preživjelo“ i Karibljana „koju su bili gotovo istrijebljeni“ – u borbi za goli opstanak, u polusvijetu poniženih i potlačenih, nije bilo prostora za solidarnost.

²⁷ Bush Barbara Bush, *Imperialism and Postcolonialism*. (Harlow: Pearson Longman, 2006), 130-132.

²⁸ Rhoda Elizabeth Reddock, *Interrogating Caribbean Masculinities: Theoretical and Empirical Analyses* (Kingston: University of the West Indies Press, 2004).

²⁹ Mies, 90.

S tim se izostankom solidarnog, kolektivnog otpora potlačenih koji se artikulira kao antagonizam između opresiranih grupa, susrećemo prvi puta na samome početku romana, kada Xuelu, na njezino iznenađenje, (jer se nije marilo za obrazovanje ženske djece, posebice ne one klasno deprivilegirane), otac prvi puta pošalje u školu, gdje će biti jedina djevojčica i jedina Karibljanka.

„Učiteljica mi je bila žena koju su obrazovali misionari metodisti; bila je Afrikanka (...) ona je u tome vidjela korijene vlastita poniženja i samomržnje (...). Nije nas voljela; nismo je voljeli; nismo voljeli jedni druge, ni tada niti ikada. (...) Sa mnom je bilo sedmero dječaka. Dječaci su također bili Afrikanci. (..) i ja sam pripadala afričkom narodu, ali ne isključivo. Moja majka je bila Karibljanka i kada su u mene gledali sve što su vidjeli bilo je ovo: Karibljani su bili poraženi i nakon toga istrijebljeni, odbačeni kao korov u vrtu; Afrikanci su bili poraženi, ali su preživjeli. Kada su me gledali vidjeli su samo Karibljane. Bili su u krivu, ali to im nikada nisam rekla.“³⁰

Razlozi za ovakvu fragmentaciju kolektivne svijesti među opresiranim skupinama dijelom su se mogli pripisati proživljenom teroru koji umnogome još dugo nije prestao ni nakon ukidanja ropstva, što Federici naziva *razmišljanjem kroz teror* - „što je kako psihološko, tako i društveno stanje, čija se posebnost sastoji u ulozi posrednika kolonijalne hegemonije par excellence: to je prostor smrti, u kojem su Indijanci, Afrikanci i belci stvorili Novi svet.“³¹

Xuela će opetovano evocirati taj *prostor smrti* jer se kroz njega materijalizira i reproducira osjećaj individualne i kolektivne nemoći i razignacije. Utonuće u „statičan i nepromijenjiv život, bez povijesti“³² - tvrdi Fanon, a u romanu će nešto slično reći i Xuela - oblik je obnevidjelosti koju potlačeni koriste kao nesvjesni mehanizam samoobrane.

Istovremeno, primijenimo li u tom kontekstu ispravno materijalističko tumačenje Gramscijeve hegemonije, te pokušamo li razumjeti zašto radnici često ne djeluju kolektivno nego pristaju na eksploataciju, razloge treba tražiti u činjenici da su „smješteni unutar čitavog niza drugih društvenih položaja, što znači da se suočavaju s brojnim životnim situacijama, stoga imaju i mnogostruke *različite* interese, iskušenja i identitete.“³³ Dakle, ne radi se o posljedici „lažne svijesti“ niti apsolutne indoktrinacije ideologijom vladajućih imperijalističkih elita (u ovom slučaju kolonizatora i kolona), nego

³⁰ Kincaid, 12.

³¹ Federici, 291.

³² Frantz Fanon, *Prezreni na svijetu* (Zagreb: Stvarnost, 1973), 74.

³³ Tibor Rutar, „Hegemonija i kolektivno djelovanje,“ *Slobodni Filozofski*, 31. prosinca 2017, citirano 1.9.2018, (<http://slobodnifilozofski.com/2017/12/hegemonija-kolektivno-djelovanje.html>).

„što se radnici za svoje konkretne materijalne interese oslanjaju na svoje etničke, vjerske i druge lokalne mreže zajednica – zbog činjenice da u kapitalizmu žive u stanju poopćene neizvjesnosti. Tradicionalne zajednice u koje su raspodijeljeni radnici i zbog kojih solidarnost, koja je ključni dio kolektivnog djelovanja, nije uvijek baš jednostavno postići, često su značajan *stvarni* (a ne lažni) amortizer materijalne i psihičke nesigurnosti radnika i podređenih klasa.“³⁴

U slučaju koloniziranih subjekata koji su bili desubjektivirani kroz procese kulturne i jezične asimilacije te izloženi ekonomskoj eksproprijaciji, dolazi upravo do izostanka takvih zajednica jer su autohtone kulturne i religijske prakse u procesu „civiliziranja“ bile demonizirane, penalizirane i stjerane na marginu kao izraz sramotnog barbarizma. To se pokušavalo učiniti sa svim kolektivnim praksama koje su olakšavale svakodnevicu, dok su na ispražnjeno mjesto došla drugovrsna božanstva i proizvodnja znanja koja su nametala agendu i vjerovanja osvajača. Dakle, oblici autorasizma, društveni ostracizam i transfer međusobnog nepovjerenja i gnjeva, koji su bili materijalizacija traumatizirane kolektivne svijesti, primarno su bili uvjetovani konkretnim posljedicama na materijalnu realnost eksploatiranih i opresiranih subjekata.

„Nismo bili prijatelji; prijateljstva nisu bila preporučljiva. Nikada nismo smjeli vjerovati jedni drugima. To je bio motto koji su nam ponavljali roditelji; bio je to dio odgoja, dio lijepog ponašanja (...). To što smo 'ti ljudi' bili mi, što je nastojanje na nepovjerenju prema onima koji su bili jedni drugima toliko nalik, koji su dijelili zajedničku povijest patnje, poniženja i ropstva, nije za mene više bila tajna. Ljudi koji zapravo nismo trebali vjerovati živjeli su izvan prostora naših utjecaja; ono što nam je trebalo da ih porazimo, da ih se riješimo, bilo je nešto puno moćnije od nepovjerenja.“³⁵

Ove Xueline riječi ukazuju da je slamanje svakog otpora bila stihijska indokrinacija koja se odvijala na svim razinama njihova svakodnevnoga života, onemogućivši „stvaranje novih i agregiranja postojećih zajedničkih interesa i interesa zajednice, iskustava, identiteta i međusobnih veza.“³⁶

Vratimo se načas narativnom diskontinuitetu i fragmentiranoj prošlosti, kao individualnoj iskustvenoj povijesnosti u pripovijedanju Jamaice Kincaid, koja se često čita kao postmoderna

³⁴ Isto.

³⁵ Kincaid, 29.

³⁶ Rutar.

strategija postkolonijalnih autorica s Kariba, posebice *karipske dijasfore*, i pokušajmo to staviti u kontekst.

Naime, u periodu nacionalne borbe za oslobođenje kulturna proizvodnja karipskih, pretežno muških autora doživljava svoj procvat, i ta se književnost uglavnom vezuje uz projekt oslobođenja, Fanon je još naziva „anti-kolonijalnom nacionalnom“ ili „borbenom književnošću“, u kurikulumima u Americi imenovana je, kako sam navela u uvodu, „književnošću Trećeg svijeta“³⁷ - od nje se očekivalo da potakne nacionalnu svijest jer se u tom trenutku smatralo da će kolektivno nacionalno dovesti do mobilizacije, a potom i do oslobođenja.

Socioekonomski uvjeti za žene i dalje su u većoj mjeri bili sputavajući i njihovi glasovi znatno su rijede dospijevali u javni prostor. Rodna i spolna emancipacija nikada nije bila intergirana u sam projekt nacionalnog oslobođenja, što su karipske marksističke feministkinje i u kasnijim godinama, u svojim analizama neuspjeha te borbe, često adresirale. Kasnih sedamdesetih raste broj autorica i njihova vidljivost, te mjenjaju ono što se dotad smatralo „karipskom književnošću“. Pitanja roda i seksualnosti postaju ključne razlike ranijih i novih generacija autora/ica.³⁸ Karipske autorice, dakle, u prominetnuju fazu ulaze u neoliberalnom periodu imperijalizma.

No, anglofonu književnost, s fokusom na književnost autorica, tada brojni označavaju kao „okrenutiju privatnoj sferi, emocijama, rodu i seksualnosti; a manje pitanjima imperijalizma, klase, ekonomije i kolektivnih borbi, te radikalnijom zbog inovacija u domeni same forme negoli u političkom sadržaju.“³⁹

Posvemu upitno etiketiranje i katalogiziranje na „mušku“ i „žensku“ književnost, polemički će zaoštriti Helen Scott, ustvrdivši da primjena „eksperimentalnih tehnika pisanja u analizama rodne nejednakosti te uzurpiranje konvencionalnih obrazaca (hetero)seksualnih uloga i identiteta“ nije valjan argument, jer se lako može ustvrditi da se slične tematske i formalne odrednice mogu pronaći i kod muških autora, kako u stare, tako i nove generacije. Jednako kao i u potenciranju razlikovanja „zapadnog“ i „ne-zapadnog“,⁴⁰ osnove za takvu

³⁷ Kao politička i epistemološka kategorija *književnost Trećeg svijeta* mijenjala je svoje konture, pojmovno i ideološki. Odnosno, kao što ustvrđuje Aijaz Ahmad, teško se može konstruirati kao unutarnji koherentni entitet teorijskog znanja, jer treba uzeti u obzir periodizaciju, društveni i jezični habitus, kao i političke i ideološke borbe u području književne produkcije itd.

³⁸ Scott, *Caribbean*, 59.

³⁹ Isto.

⁴⁰ Analizirajući tretman historijskih iskustava kroz optiku post-eurocentrizma, Ahmad koristi Saidovu kritiku Lyotarda i njegovih učenika koji su se pod krinkom odbacivanja velikih narativa, sami pokazali eurocentrični. Taj eurocentrizam Ahmad smatra simptomatičnim za kritiku koja je umjetno homogenizirala konkurentne ideologije i kulture, prihvaćajući istovremeno da se svijet može podijeliti na „Zapad“ i „Istok“, iako je takozvana „zapadna tradicija“ i sama nedavni historijski konstrukt, kojega održava tek nepopustljivo prikrivanje nezapadnih

argumentaciju često su postavljene idealistički i esencijalistički. Međutim, i na primjeru romana, odnosno univerzalnosti anglofonog glasa autorice i fikcionalnog lika, u kojima se susreću osvajač, eksploatirani i pobijeđeni, ukazuje se da je ljudsku povijest teško čistim rezom podijeliti na Zapad i ne-Zapad, unatoč pojedinačnim razlikama.

Ili još preciznije, privatna sfera, sfera društvene reprodukcije, pitanja roda, seksualnosti i rase jednako su politička pitanja, duboko povezana s pitanjima imperijalističke, kolonijalne i kapitalističke akumulacije, eksproprijacije, eksploatacije i opresije. Samim time nelinearnost *Autobiografije moje majke* ne smije se svesti na postmodernu pripovijest o „intimnom, ženskom“ univerzumu. Navedeno je vidljivo i kada Kincaid kroz Xuelu problematizira seksualnost crne žene u postkolonijalnoj Dominiki kao protestnu seksualnost, seksualnost užitka, namjesto prokreacije, vrlo kritički problematizirajući i politizirajući socioekonomske odnose u kojima Xuela živi, i koje neminovno oblikuju njezine izbore i odluke, pa tako i odbijanje postajanja majkom. Drugim riječima: „ako je u kapitalističkom društvu „femininost“ bila konstituisana kao radna funkcija, koja proizvodnju radne snage maskira kao biološku sudbinu, onda je „istorija žena“ ujedno i „istorija klase“.⁴¹ I u tom smislu, *Autobiografija moje majke* treba se čitati kao povijesti žena i povijesti klase, nikako kao „subalterno žensko pismo“.

4. Majka i nacionalna alegorija

„Moja majka umrla je onoga trena kada me rodila, tako da cijeloga života nije bilo ničega što bi stajalo između mene i vječnosti; za mojim leđima uvijek je bio taman, crn vjetar.“⁴²

Majka, u romanima Jamaice Kincaid, naglašavaju brojni kritičari, zauzima ne samo mjesto podučavateljice rodni uloga nego i kulturnih obrazaca koje dijete usvaja. Kincaid taj konfliktni odnos uvijek prikazuje kao složeni odnos moći i autoriteta, autonomije i ovisnosti, ali uvijek uvezanog u patrijarhalni (post)kolonijalni kontekst koji oblikuje i uvjetuje te rodne

korijena klasične misli i zamagljivanje transkulturnog oprašivanja koje je ključno za ljudsku povijest. Antikolonijalisti iz perioda nacionalnog oslobođenja suprotstavljali su se eurocentризmu, međutim, Saidovim riječima, „nisu zapravo namjeravali izbaciti ili odbaciti sve bijelce i Europljane, kao ni svu bjelačku i europsku kulturu“ [Edward W. Said, *Reflections on Exile and other Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), citirano 19.8.2018, (<https://books.google.hr/books?id=nQQUr4VXGo8C>).]. Naprotiv, antiimperijalistički giganti iz tog perioda imali su na umu da unutar dominantnih ideologija „zapadnih društava“ uvijek postoje tenzije i konflikti s opozicijskim strujama, što korespondira antagonističnim klasnim silama i odnosima u kapitalizmu [Ahmad, 289].

⁴¹ Federici, 22.

⁴² Kincaid, 5.

uloge. Stoga će u pojedinim njezinim romanima (*Annie John, Girl, At the Bottom of the River*) majka biti ona koja će nasilno kod svoje kćeri pokušati utjerati „pravilno kolonijalno ponašanje“ bivajući suučesnica u njezinoj dekulturnizaciji u ime uspona na klasnoj ljestvici, što je podrazumijevalo i udaju za respektabilnog bijelog muškarca. Navedeno je, između ostalog, značilo i usvajanje europskih normi, kršćanstva, te podrazumijevalo odbacivanje i prijezir prema „paganskim“ karipsko-afričkim običajima, kao i zatamljavanje „prirodne sklonosti prema slobodoumnoj seksualnosti“ - sve što je dominacija bijelog čovjeka pokazala kao neukročenu (ne)kulturu osuđenih, neobrazovanih i pobijeđenih.

No, u *Autobiografiji moje majke*, figura majke izostaje, a naratorica koja nam pripovijeda (svoj kao) njezin život, zapravo o majci i njezinu životu zna vrlo malo. Stoga je ovo i priča o odsutnosti, ali odusutnosti koja je konstitutivna za život naratorice, iako Kincaid u ovome romanu zapravo pridaje više pažnje samoj strukturi postimperijalnih patriarhalnih odnosa i njihovoj disfunkcionalnosti unutar koji se taj *manjak* oblikuje i razvija.

Xuelina potraga za političkom subjektivacijom individualnog i kolektivnog *ethosa*, opterećena je izostankom budućnosti jer subjekt izvlašten od svojih prirodnih i materijalnih dobara, utišanog povijesnog, jezičnog i kulturnog nasljeđa, teško može imaginirati revolucionarnu promjenu.

No, kod glavne protagonistkinje, koja pripada tom „mrtvom“, i „dehumaniziranom narodu“, ako njezinu seksualnost i odbijanje prokreacije u svrhu generiranja (post)imperijalističke radne snage uzmemo kao oblik pružanja otpora, a on to očigledno jest, „prostor smrti“ možemo iščitati i kao ono što Mark Taussig naziva i „prostorom transformacije“, jer se „kroz iskustvo približavanja smrti može dobiti i mnogo intenzivniji osećaj života; strah može doneti ne samo veću samosvest već i fragmentaciju, a zatim i gubitak sebstva koje se povinuje autoritetu.“⁴³ U tom smislu, Xuela prostor smrti koristi i kao svrgavanje autoriteta i gubitak podčinjenog sebstva.

Jukstapozicije kontradikcija života glavne junakinje isprepliću se kao stvarnost, povremeno posredovana fikcijom, a prividna sloboda zbog izostanka figure autoriteta majke od koje se treba osamostaliti, uzora koji treba slijediti pa svrgnuti i medijatora spoznaje vlastitosti u kontekstu šireg svijeta, istovremeno je ostavlja uskraćenom za cjelovito znanje o svijetu koji

⁴³ Michael Taussig, „Culture of Terror—Space of Death. Roger Casement’s Putumayo Report and the Explanation of Torture,“ *Comparative Studies in Society and History* 26/3 (1984): 467-68, citirano 25.8.2018, (<http://www.jstor.org/stable/178552>). U svojem članku Taussig prikazuje odnos kolonijalizma, mučenja i terora, te sugerira da je nužno povezan s uspostavljanjem kulture terora, vitalne održavanju kolonijalne vlasti. Prostor smrti je fizički, kao i ideološki prostor, gdje se odvija sukob između kolonizatora i domorodačkog stanovništva.

joj je prethodio, što Xuelu ipak ne sprječava da taj moment politizira i da ga kritički dovodi u pitanje. Sabrina Brancato će Xuelnu neprestanu žudnju za majkom i potrebu da zamisli kako je fizički izgledala, iako je nikada nije vidjela, povezati s prededipalnom žudnjom djeteta da se poveže s majkom, odnosno direktnu evokaciju nevinosti vremena prije kolonijalizma. U izostanku *zrcalne faze* nužne za proces identifikacije i afirmacije sebe kao drugoga, Xuela će se morati proizvesti i afirmirati kroz *manjak*.⁴⁴ Međutim, dok je majčino odbacivanje zahtjeva za autonomijom (u nekim drugim romanima autorice) ujedno i kolonijalna alijenirajuća snaga koja subjekta drži u potlačenoj poziciji, Xuela u *Autobiografiji* kroz dvostruku alijenaciju, upravo jer majke *nema*, očuđuje vlastitu otuđenost. Xuelin opstanak se u tom smislu može jedino dogoditi kroz otpor, preuzimanjem autonomije/agencije nad/za vlastito tijelo - tijelo koje će odbiti biti kolaborativni reproduktivni stroj koji reproducira nove neslobodne ljude upregnute u rastuću kapitalističku mašinu „Novog svijeta“.

Iako se većina kritičara u analizi *Autobiografije moje majke* fokusirala na iščitavanje odnosa Xuele s majkom kao alegoriju odnosa *mothercountry*⁴⁵ kao predkolonijalnih Kariba s *motherland* koji predstavljaju kolonijalne Karibe, odnosno, Engleske (Britanskog Carstva) kao *mothercountry* i *motherlanda*, zemlje predaka, nailazimo i na premještanje interpretacije na figuru oca (Xuelin otac, dijelom Afrikanac, dijelom Škot, priučeni metodist i predstavnik zakona koji je preuzeo obrasce ponašanja osvajača), poput Caroline Rooney koja tvrdi da fokus treba premjestiti na *fatherland*,⁴⁶ oca i vlasnika sredstava za proizvodnju, posjednika, ali potom daljnju razradu argumenta o pitanju vlasništva nažalost razrješava u semantičkom ključu.⁴⁷

Stoga sam sklonija materijalističkoj perspektivi, koja odbacuje alegoriju kao uvriježenu strategiju naracije ili pretpostavljeni stilski izraz postkolonijalne (ne)fikcije. Iako se argument čini naoko plauzibilan, jer premise počivaju na dominantnoj paradigmi, ideji neprevodive dihotomije Zapada i ne-Zapada, eurocentrizma i decentriranog nereprezentiranog, alegoričnog Drugoga.

„Izjaviti kako je alegorija osnovna forma pisanja u Trećem svijetu, i tvrditi da je nacionalizam organizirajući narativni princip te alegorije, znači pridati nacionalizmu Trećeg svijeta

⁴⁴ Sabrina Brancato, *Mother and Motherland in Jamaica Kincaid* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005).

⁴⁵ Michelene Adams, „Jamaica Kincaid's *The Autobiography of My Mother*: Allegory and Self-Writing as Counter Discourse,“ *Anthurium: A Caribbean Studies Journal* 4/1 (June 2006), citirano 26.8.2018, (<http://scholarlyrepository.miami.edu/anthurium/vol4/iss1/1>).

⁴⁶ Isto.

⁴⁷ Caroline Rooney, „Mothers of the Revolution: Zimbabwean Women in the Aftermath of War,“ *African Languages and Cultures* 4/1 (1991): 55-64, citirano 26.8.2018, (<http://www.jstor.org/stable/1771681>).

kvazireligijsku funkciju metafizike koja ima jednaku funkciju kao i kršćanstvo u srednjovjekovnoj Europi.“⁴⁸

Dosadašnje analize sličnih perspektiva, uglavnom su vodile u još jedan monolitni diskurzivni rukavac koji se zapravo neće ozbiljnije, ili uopće, uhvatiti u koštac s klasnim, rasnim i rodnim odnosima u političkom i povijesnom kontekstu proizvodnih odnosa.

Naime, ako na tom tragu još ponešto zaoštrimo, Xuela će svoje prvo seksualno iskustvo imati u petnaestoj godina s Monseigneuru LaBlattom, imućnim kapitalistom i ortakom Xuelina oca. Kada doznaje da je trudna donosi odluku da njezina maternica neće u *ovakav* svijet donijeti drugo živo biće, te odlazi ženi koja prakticira *obeah*⁴⁹ kako bi joj pomogla pobaciti.

Dakle, Xuelina odluka da zagospodari vlastitim tijelom koincidira sa stvarnom poviješću Karibljanke koje su nerijetko, i u kolonijalno, i u postkolonijalno doba, kao oblik otpora ugnjetavanju odbacivale namijenjenu reproduktivnu ulogu. Barbara Bush sugerira da su vlasnici plantaža, ovisno o potrebama za radnom snagom, pokušavali kontrolirati reproduktivne obrasce robinja. „Ali, tek kada je priliv afričkih robova prestao, upravljanje ženskim seksualnim odnosima i reproduktivnim obrascima postalo je sistematičnije i intenzivnije.“⁵⁰ Također, režimi *uzgajanja robova* učinio je žene češćim žrtvama seksualnog nasilja, pa iako u tom periodu dolazi do malih poboljšanja radnih uvjeta, pokušaji povećanja radne snage „biološkom reprodukcijom“ plantažerima uglavnom nisu polazila za rukom.

Iako se nastavilo raspravljati do koje se mjere radilo o fizički nepodnošljivim uvjetima života, Bush sugerira da brojne analize ipak navode na zaključak da je glavni uzrok tog neuspjeha bilo odbijanje žena da rađaju⁵¹.

⁴⁸ Ahmad, 105.

⁴⁹ Britanske kolonijalne vlasti svjedočile su korištenju afričkih i derivativno afričkih spiritualnih moći koje su nazivale "obeah" u borbi protiv ropstva, između ostalog, djelovanju jamajkanskih Maruna u 1730-ima te prevratničkoj uroti u Antigui iz 1936. godine, no tek su se nakon Tackijeve pobune fokusirali na sam *obeah* kao problem. Odluka da se kriminalizira obeah, koja, prema Paton, uopće nije bila neizbježna, imala je dalekosežne posljedice, onkraj Jamajke i ropstva jer je bila i najava stvaranja uvjeta kapitalističke društvene reprodukcije. U desetljećima nakon Tackijeve pobune, "obeah se pomaknuo s margine i zauzeo središnje mjesto u raspravama o ropstvu i robovskim društvima. Više u: Diana Paton, *The Cultural Politics of Obeah: Religion, Colonialism and Modernity in the Caribbean World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

⁵⁰ Barbara Bush, *Imperialism and Postcolonialism* (Harlow: Pearson Longman, 2006).

⁵¹ Maria Mies, Barbara Bush i Rhoda Reddock u svojim će historizacijama patriarhata i prvobitne akumulacije kapitala ukazati kako su francuski plantažeri u Dominiki svojedobno izračunali vrijednost rada robinje tijekom razdoblja od 18 mjeseci u iznosu od 600 livra - koliko se smatralo da će žena 'utrošiti' vremena na trudnoću i dojenje. Kako je tijekom tog perioda robinja mogla izvršiti samo pola od svojeg uobičajenog posla, njezin gospodar bi ostao na gubitku 300 livra, a petnaestomjesečni rob taj gubitak nije mogao kompenzirati. Stoga se po radnu snagu išlo u Afriku. Do kraja 18. stoljeća tim politikama dolazi kraj, a britanski kolonizatori, koji su vidjeli dodatni profit ako Afriku pripoje sebi kao izvor sirovina i minerala, s nešto progresivnijom frakcijom koja se zalagala za ukidanje ropstva, okrenuli su se "proizvodnji" lokalne radne snage. No, previdjeli su otpor žena koje su nakon dugogodišnje kolonijalne torture internalizirale anti-majčinski stav te ga iskoristile kao otpor robovlasničkom sistemu; ponekada bi začele i uz pomoć trava pobacile, ili rodile i pustile da dijete umre kako ne bi živjelo u stravičnim uvjetima. Taj *antireproduktivni štrajk žena* Reddock je vidjela i kao primjer načina na koji ideologija vladajuće klase ponekad može postati i subvertirajućom ideologija eksploatiranih, jer su više od stotinu godina žene na Karibima kontrolom nad svojim reproduktivnim funkcijama ozbiljno uzdrmale plantažersku kolonijalnu ekonomiju.

Dakle, smjestimo li Xuelino ovladavanje vlastitim tijelom i seksualnošću, kao i strukturno odbijanje postajanja majkom, u kontekst stvarnog povijesnog otpora Karibljanki, topos majke postaje okvir za razumijevanje intrinzične veze roda i klase. Naime, rod se ne može promatrati izvan proizvodnje, jer je potonji već ugrađen u organizaciju i društvene odnose rada.,,Ako je tačno da u kapitalističkom društvu seksualni identitet postaje nosilac specifičnih radnih funkcija, onda rod ne treba posmatrati kao čisto kulturnu činjenicu već kao specifičan izraz klasnih odnosa.“⁵²

5. Politike tijela i vještica Sikoraks

„Da li bi Kalibanova zavera imala drugačiji ishod da su njeni protagonisti bile žene? Da podstrekač nije bio Kaliban već njegova majka Sikoraks, moćna alžirska veštica, koju Šekspir krije u pozadini komada, i da su umesto Trinkula i Stefana tu bile veštice sestre, koje su, istovremeno sa osvajanjem Amerike, u Evropi bile spaljivane na lomačama?“⁵³

Uspom kapitalizma u zemljama kolonijama i nove podjele rada povijesnom proizvodnjom disciplinskih i eksploatacijskih režima utjecali su i na konceptualiziranje tijela. Materijalistički pogled na tjelesnost i proizvodnju tijela ključni su element u analizi *Kalibana i vještice*, te iznimno važan moment u *Autobiografiji moje majke*. Glavna protagonistkinja koja brižljivo uništava svoju maternicu, ne bi li se iz svojeg društveno prezrenog, ne-bijelog tijela iznova proizvela u zabranjenom i „primitivnom“ seksualnom užitku, paradigmatičko je mjesto otpora domorodačkih žena protiv opresije kolonijalizma i patrijarhalnog ugnjetavanja.

Istražujući globalnu povijest progona i spaljivanja vještica Federici ukazuje na historijsku povezanost *društvenih promjena i uspona kapitalizma* koje je pratilo zaoštavanje patrijarhalnog režima, te dokidanje kontrole koju su žene imale nad svojim tijelima i njegovom reproduktivnom funkcijom.

Feministička revalorizacija tijela i politički diskurs koji ga je pratio iznjedrio je različite struje i perspektive, no ona koja nam je ovdje zanimljiva proizašla je iz polemike u koju Federici ulazi s Foucaultovom teorijom tijela. Naime, osim zanemarivanje spolne diferencijacije u njegovoj analizi seksualnosti, uz istovremeno „prisvajanje mnogih uvida koje je razvio Ženski

⁵² Federici, 22.

⁵³ Isto, 148.

pokret“, Federici će ukazati da je manjkavost Foucaultove analize prije svega utemeljena na razumijevanju tijela kao entiteta konstruiranog isključivo diskurzivnim praksama, te je baveći se strukturnim karakterom mehanizama moći koje se primijenjuju na tijelo sasvim zanemario kritiku odnosa moći, kao i utvrđivanje njezina uzroka.

„Tako se Moć, koja proizvodi telo, ukazuje kao samodovoljni, metafizički entitet, sveprisutan, odvojen od društvenih i ekonomskih odnosa i misteriozan u svojim permutacijama, kao neki božanski Prvobitni pokretač.“⁵⁴

Materijalnost fizičkoga tijela, ili preciznije, pitanje vlasništva na tijelom, kao i opipljiva korporalnosti traume, (auto)stigmatizacije, eksploatacije i otpora koloniziranih skupina, oblikuje i tijelo teksta Kincaidinog romana i njezinih likova.

Xuelino odrastanje i pretvaranje u ženu također je prikazano vrlo fizički, konstruirano kroz *pogled* same Xuele, pogleda koji dolazi *iznutra*, jer je Xuela istovremeno sebi i svoja majka koja se odlučila „zavoljeti iz prkosa, iz očaja“. Promatrat će se u komada i „s ljubavlju“ bilježiti svaku promjenu na svojem licu, a, nakon što ovlada svojim tijelom i potencijalnim životima u sebi, svoj će odraz „zavoljeti još i više“.

Tijela u romanu konstantno su izvrgnuta nekom obliku nasilja, pa kada je razlog tog nasilja i slučajna nesreća, poput pada s bicikla (što će njezinu polusestru ostaviti živu, ali unakaženu), smrtna bolest kojoj se ne zna uzrok (poput one koja je nenadano pogodila njezina polubrata, koji umire u mukama, dok mu iz rane na nozi „izlazi veliki smeđi crv“) ili svjestan čin Xuelina prekida trudnoće (čije je tijelo, nakon što popije napitak od bobica, „vulkan boli“ iz kojega krv teče četiri dana „kao vječni izvor“) - makabrizam nasilja ipak je puno više odraz tragično prekarnih i po život opasnih uvjeta deprivilegiranih i izvlaštenih subjekata negoli i fantazmogorije same po sebi.

Njihova su tijela roba, od njih alijenirana, i kapital u rukama opresora, a patnja i nemoć naturalizirane i blagoslovljene svetom vodicom. Zauzdavanje otpora išlo je i kroz pokršćavanje. Bog njihova krvnika znao je kako smekšati otpor obespravljenih.

„Ta aktivnost – odlaženje u crkvu, vraćanje iz crkve, doimala se kao presuda. I ona je označavala poraz, jer u što bi se pretvorio konačan ishod života poraženih i osvojenih da nisu počeli vjerovati u bogove osvajača? (...) Ali ovu crkvu, tako tipičnu za svoje vrijeme i mjesto, inč po inč gradili su robovi i mnogi za njezine gradnje umrli; njihovi gospodari

⁵⁴ Isto, 24.

pokapali su ih tako da na Sudnji dan, kada mrtvi uskrsnu, njihova robovska lica ne budu izložena vječnom svjetlu raja.“⁵⁵

U toj će crkvi preživjeli među njima pjevati Isusu „Gospodaru i prijatelju moj“ i potisnut će očiglednu varku koju adresira Xuela; „ovo o gospodaru i prijatelju (..) to nije moguće; gospodar je jedno, a prijatelj nešto drugo, nešto posve drugo; gospodar ne može biti prijatelj.“⁵⁶

Navedena će ideološka interpelacija ipak imati svoja ograničenja, jer će Karibljani, a posebno Karibljanke, nastaviti prakticirati autohtone religijske obrede i prakse, poput *obeah*, osnažujući paralelnu društvenu reprodukciju, što se povijesno pokazalo i kao oruđe kojim se potalo na pobunu među robovima, ili su se spravliali otrovi kojima se trovalo gospodare, žene činile neplodne itd. Progon vještica, kako u Europi, tako i u *Novom svijetu*, Federici smješta u središte svoje analize o prvobitnoj akumulaciji, ističući da su „najnasilniji aspekti prvobitne akumulacije pratili svaku fazu kapitalističke globalizacije, uključujući i današnju“.⁵⁷ Progon vještica, koji nije prestao ukidanjem robovlasništva, u nekim je zemljama, poput Afrike, još uvijek na snazi jer se kolonizacijom, pokrštavanjem i demonizacijom toliko usadio u svijest koloniziranih da su ga i sami provodili. Radikalno konzervativni udari na reproduktivna prava žena i širu društvenu reprodukciju, te vraćanje žena u privatnu sferu, dio je i posljednje krize kapitala u kapitalističkim zemljama diljem svijeta.

Stoga je kritiku upućenu Foucaultu i postmodernističkoj teoriji u ovome trenutku iznimno važno adresirati, jer je takva teoretizacija stvarnog ljudskog tijela, „osjetilno, biokulturno i radno tijelo“ izgnalo iz *sfere jezika i društvenog života*.

Posljedično, tvrdi Helen Scott, ti će okviri promatranja „reproducirati glavnu značajku komodificiranog društva: apstrakciju društvenih proizvoda i praksi u kojima se nalaze radna tijela koja ih stvaraju.“⁵⁸ Scott će ujedno povući važnu kritičku usporedbu s čitanjima karipske književnosti koja stvarna tijela izmještaju iz materijalnih odnosa i iskustava, te ih analiziraju unutar alegorijskog univerzuma jezika i reprezentacije.

Nadalje, u *Autobiografiji moje majke* često se opisuju ljudske izlučevine; od menstrualne krvi, krvi nakon pobačaja, gnoja, znoja tijela, mirisa onoga u raspadanju, prljavog ili seksualno

⁵⁵ Kincaid, 76.

⁵⁶ Isto, 77.

⁵⁷ Federici, 19.

⁵⁸ Scott, *Caribbean*, 12.

uzbuđenog tijela, onemoćalog i radnog, snažnog tijela. Fizička tijela su važna i gotovo opipljiva, pa Xuela često opisuje konture, koščatost i zaobljenost, ugodne i neugodne mirise, teksturu i boju kože likova s kojima interaktira.

Federici ukazuje da su se izlučevine u velikoj mjeri analizirale, ali i prezirale, jer su „simbolizirale 'bolesne sokove', za koje se verovalo da kruže telom i da iz njih izvire sve perverzne sklonosti ljudskih bića. Izlučevine su za puritance bile vidljivi znak pokvarenosti ljudske prirode, neka vrsta prvobitnog greha, s kojim se moralo boriti, pokoriti ga i proterati.“⁵⁹ Pokoravanje tijela i ovladavanje njegovim funkcijama, Federici prepoznaje i kod buržoazije u Europi 16. i 17. stoljeća, uspoređujući načinu na koji se ista odnosila prema proletarijatu - kroz optiku kartezijskog dualizma⁶⁰ - kao prema Kalibanu, „materijalnom biću, samom po sebi sirovom i neobrađenom.“

Vraćajući se na tzv. alegorijsko tijelo u karipskoj književnosti, u romanu ipak nailazimo na jedno takvo, no koje se može čitati u sasvim drugom ključu.

„Sve što se tiče nas vezano je uz sumnju i mi, poraženi, definiramo sve što je nestvarno, sve što nije humano, sve što je lišeno ljubavi, sve što je lišeno milosti. Mi ne možemo interpretirati vlastito iskustvo; mi ne znamo istinu o njemu. Naš bog nije onaj pravi, ispravan bog; naše razumijevanje raja i pakla nije se poštivalo.“⁶¹

Ovim je riječima Xuela popratila ukazanje *gospa od manga*, gole, prelijepe crne žene koja se pojavila (ne zna se je li stajala ili sjedila) nasred rijeke, koju je Xuela i grupica školske djece prelazila vraćajući se iz škole, dozivajući ih mekim glasom. Prihvatimo li bez ostatka da kolonizirani nisu u mogućnosti interpretirati svoje iskustvo, i da su kao takvi osuđeni na poražavajuću sumnju u vlastita vjerovanja, jezik, pa i samo postojanje... opresiranim subjektima nećemo samo oduzeti *mogućnost djelovanja*, nego i otpor koji se u različitim periodima uistinu i događao. Takvom ćemo interpretacijom zaniijekati i suptilnu ironiju kojim Kincaid aludira na kršćansku bogorodicu i široku potrebu zapadnog i ne-zapadnog čovjeka da vjeruje u onostrano ne bi li si olakšao bremenitu svakodnevicu, a potom, i mogućnost da je crna gospa, koja je u dubine rijeke namamila jednog od dječaka⁶² iz Xueline grupe, i koji je za njom posezao dok se nije utopio, zapravo Kalibanova prognana majka, vještica Sikoraks.

⁵⁹ Federici, 195.

⁶⁰ Široko prihvaćena i raširena Descartesova filozofija ponudila je model (samo)disciplinirane individue koja je istovremeno i gospodar i rob, što će biti prigodan odgovor na zahtjeve ekspanzije kapitala i kapitalističke radne discipline.

⁶¹ Kincaid, 25.

⁶² Nije slučajna ni Xuelin opis dječaka na 24. stranici: „Tada joj se dječak, čije lice dobro pamtim, jer je bilo muška maska nehaja i hvalisavosti koju sam i sama kasnije stigla upoznati, počeo približavati; smijao se i dolazio sve bliže i bliže. (...) Plivao je dok se nije počeo utapati od iznemoglosti (...)“

Naime, karipska i afrička vjerovanja vezana su uz tradiciju vraćanja već spomenute *obeah* prakse, koja je nakon ukidanja ropstva modificirana, aproprirana i kriminalizirana. U studiji *Obeah and Other Powers*,⁶³ povjesničari i antropolozi istraživali su političku i povijesnu ulogu demoniziranih spiritualnih praksi na svakodnevicu karipskog stanovništva i odnose moći u kontekstu klase, rase, roda, imperija i kolonijalnih država. Iako je *emancipatornost* takvih praksi varirala među kolonijama, većina autora/ica studije smatra da se radilo o praksama i vjerovanjima koja su održavala socijalnu reprodukciju stanovištva (od ekonomije razmjene do medicine), i da su, kako doznajemo i u *Autobiografiji moje majke*, upravo žene bile najuključnije.

Strah kolonijalnih vladara od nepoznatog često se ispoljavao „kao napad na narodnu magiju (...). Bitka protiv magije je oduvek pratila razvoj kapitalizma, a prati ga i danas. Magija dopušta verovanje da je svet živ, nepredvidljiv i da je svaka stvar obdarena nekom silom – „... voda, drveće, materije, reči...“ (Wilson 2000: xvii) – tako da se svaki događaj tumači kao izraz neke okultne moći koja se mora dešifrovati i podčiniti vlastitoj volji.“⁶⁴

Dakle, Federici će ukazati da je širok raspon ženskih praksi, koje se povezivalo s magijskim znanjima podrivalo autoritet kolonijalnih vlasti i pozivalo na neposluh i otpor, dok je kapitalistička organizacija rada morala staviti pod kontrolu nepredvidivost magijskog univerzuma kako bi radnu snagu stavila pod dominaciju kapitalističkog realizma.

Vratimo li se analogiji Crne gospe kao vještice Sikoraks iz Shakespeareove *Oluje*, Kalibanove izgnane majke (ostavljene na otoku, dok je bila trudna s Kalibanom, polučovjekom-poluzvijeri) koja se u samoj drami ne pojavljuje, te prihvatimo li se feminističkog preispisivanja dijelova Shakespeareove drame, u kojoj pratimo dinamiku odnosa Prospera⁶⁵ (opresora) i Kalibana (Karibljanina), otvara se nekoliko razina čitanja, koja se mogu osloniti na primijenjenu teorijsku analizu Silvije Federici. Naime, Kincaid⁶⁶ će zapravo moćnu vješticu kao narativ evocirati u Xuelinoj majci, Xueli, kao i nijemoj bogorodica koja će namamiti dječaka u smrt.

⁶³ Diana Paton i Maarit Forde, *Obeah and Other Powers: The Politics of Caribbean Religion and Healing* (Durham: Duke University Press, 2012).

⁶⁴ Federici, 220.

⁶⁵ Prospero je *novi čovek* koji odbacuje pretjerano zanimanje za knjige iz magije, kako bi vratio u svoje kraljevstvo i tamo uspostavio drugačiju vladavinu na podanicima, ali već za njegova iznanstva na Kalibanovu otoku najavljuje eksploatacijske i porobljivačke pretenzije budućih kolonizatora.

⁶⁶ Gilbert Yeoh, „From Caliban to Sycorax: Revisions of 'The Tempest' in Jamaica Kincaid's 'Annie John',“ *World Literature Written in English* 33:2 (1993): 103-116, citirano 26.8.2018, (DOI: 10.1080/17449859308589210).

„(...) nikada nisam imala majku, nedavno sam odbila postati majkom, i tada sam znala da će to tako zauvijek ostati. Nikada neću postati majkom ali to nije značilo da nikada neću biti trudna. Nosila bih djecu, ali im nikada nisam bila majkom. Nosila bih ih u izobilju; izlazili su mi iz glave, ispod pazuha, između nogu; nosila bih djecu, visjela su s mene kao grožđe s loze, ali ja bih ih uništila nepažnjom koja je jednaka božjoj.“⁶⁷

Xuelina nerođena djeca, sva ona koju je odbila imati, iako ih je nosila po cijelome tijelu, cijeli svoj život, postala su fizička mjesta otpora žena u vrijeme kolonijalizma.

Postkolonijalnim čitanjima *Oluje* i kolonijalnog sukoba, tvrdi Abena P. A. Busia,⁶⁸ uglavnom dominiraju heteronormativne pretpostavke koja usmjeravaju analizu na razmetna sinovstva Calibana i Ariela, stoga je važno rehabilitirati figuru Kalibanove majke kao nužni korektiv. Dakle, ako supostavimo dva pogleda na svijet, isti svijet, ali jedan navodno nepouzdan, fragmentiran, gotovo *infantilizirani* pogled prezrenih, i onaj sveznajući pogled gospodara, opresora/prospera, evocirat ćemo i dva narativa koji se bore za legitimaciju nad *pravom* realnošću i pravom na određivanje što će biti njezinim prividom. Naime, Sikoraks, kao odsutni lik, ostavlja čitatelja u nedoumici tko je zapravo ona jer o njezinom podrijetlu doznajemo samo od drugih likova, a u *Oluji*, ponajviše od samog Prospera.

„(...) Iluzorni svijet *Oluje* često je samo varka i simulacija. Ni u jednom trenutku ne znamo sa sigurnošću da su sve njegove iluzije generirane Prosperovim svemoćnim umijećem i, posljedično, da ih je moguće rastumačiti istim sveznanjem. Stvaranje iluzije u *Oluji* naprosto služi reafirmiranju Prosperova vladanja realnošću. Time jača dojam da se stvarnost Kalibanova otoka, neovisno o tome koliko se "nepoznatom" ili "fantastičnom" doimala, u konačnici može razumjeti i eksplicirati Prosperovom svemogućom magijom.“⁶⁹

Kapitalističkom magijom. No, ona, Xuela, Sikoraks, čak i kada progovara jezikom opresiranih, i kada se, poput gospe od manga, bez riječi ukaže u mračnom prostoru iluzija, proždirući vlastitu djecu, *Ona* ima uvid u stvarnost kojim na koncu „razbija Prosperov monopol na kolonijalnu stvarnost.“⁷⁰

⁶⁷ Kincaid, 56.

⁶⁸ Abena P. A. Busia, „Silencing Sycorax: On African Colonial Discourse and the Unvoiced Female,“ *Cultural Critique* 14 (1989): 81-104, citirano 26.8.2018, (DOI: 10.2307/1354293).

⁶⁹ Yeoh, 103-116. Autor izvodi sličnu analogiju u analizi Kincaidinog romana „Annie John“.

⁷⁰ Isto.

Dakle, ako smo za potrebe ove analize i prizvali vješticu Sikoraks učinili smo to na distanci od fantazmagorijskog narativa o vješticama, adresirajući povijesnu vezu okrutnog i nasilnog lova na 'vještice' koji se odvijao u realnim društvima diljem istočnog i zapadnog svijeta u periodima ekonomskih i populacijskih kriza, jer je „država u svim fazama kapitalističkog razvoja, morala da pribegava regulaciji i prisili da bi proširila ili smanjila radnu snagu“⁷¹. Sikoraks nam se stoga ovdje ukazuje kako žena čija je maternica prostor eksploatacije, ali i prostor otpora i klasne borbe.

Xuela u ovoj autobiografiji daje glas svojoj majci (Sikoraks), i postaje svoja majka, ona koja je mogla biti da nije rodila Kalibana; sve ne-bijele žene koje su kontrolom nad svojim reproduktivnim tijelima uvelike otežale akumuliranje kapitala kolonijalnoj buržoaziji. Promišljanje tijela u *postkolonijalnoj* književnosti nužno podrazumijeva i bavljenje *politikama tijela* te materijalističku perspektivu discipliniranja, kažnjavanja i proizvodnje režima materinstva i rađanja djece te seksualnosti.

6. Metropolitanski jezik - jezik okupatora i/li jezik pobjedenih

„Danas nije moguće odbaciti engleski jezik na temelju činjenice da je uveden u okviru kolonijalizma, jednako kao što je, iz istoga razloga, nemoguće bojkotirati željeznice.“⁷²

Kada je Arundhati Roy na predstavljanju romana „Bog malih stvari“ u Kalkuti jedan posjetitelj priupitao – možete li nam reći ime *jednog pisca koji je napisao remek-djelo na stranom jeziku? Na jeziku koji nije njegov materinji jezik?*, Roy je tada odgovorila – *Nabokov*, a provokator je samo bijesno izjurio iz prostorije. Sličan se incident nedugo zatim ponovio na radijskom gostovanju gdje je bila pozvana u emisiju s jednim engleskim povjesničarem. „I Vaše je pisanje na engleskom jeziku svojevrsno odavanje počasti Britanskom Carstvu“ - prokomentirao je, pokušavajući joj komplimentirati, kako je kasnije, ispričavajući se, tvrdio – Roy mu je odgovorila protupitanjem – a „jeste li jednako tako pomislili i da je melankolični

⁷¹ Federici, 118.

⁷² Ahmad, 77.

blues afroameričkih pisaca i pjesnika zapravo oda ropstvu? A čitava latinoamerička književnost počast španjolskom i portugalskom kolonijalizmu?“⁷³

Jezik je odvijek bio moćno oruđe kulturne asimilacije i prisile. „Govoriti određeni jezik znači, Fanonovim riječima „poprimiti neku kulturu“. Kolonijalni bilingvalizam ne može se usporediti sa standardnim *lingvističkim dualizmom* jer posjedovanje dvaju jezika ne znači tek posjedovanje dvaju oruđa, već i participiranje u dvije psihičke i kulturne domene. Dva su svijeta simbolizirana i prenesena dvama jezicima koji su u međusobnom konfliktu: jezikom kolonizatora i jezikom koloniziranog.

Pitanje jezika, legitimacije i subjektivacije kroz jezik jedno je od ključnih u romanu. Naime, jezični je standard u to vrijeme, kao i danas, engleski jezik, iako domorodačko stanovništvo Dominike uglavnom govori kreolizirane verzije engleskog i francuskog, koje teško razumije Englez ili Francuz, što je povijesno također proizašlo iz otpora nasilnoj kulturalnoj asimilaciji. Jezični standard pak, svaki jezični standard, Budenovim riječima, neminovno je „sublimirani rezultat nasilja“ koji u sebi proizvodi prakse i režime kojima marginalizira druge oblike iste jezične prakse, dok su granice među njima „historijski proizvedene, ideološki arbitrarne i politički kontigentne“.⁷⁴

U britanskim je kolonijama engleski jezik postao službeni jezik zbog političkog konsolidiranja država u multietničkim kolonijama. Ambigvitet jezika osvajača kojega je osvajač koloniziranima nametnuo kako bi ga na istom jeziku desetljećima mogao nijekati, ponižavati i disciplinirati, obespravljenima je ostavljen u trajno nasljeđe kao podsjetnik na kolektivnu traumu. No, moralni apel političke korektnosti ipak ukazuje da su stvari nešto složenije, Prosperov jezik u rukama Kalibana, u rukama Sikoraks, postaje mač s dvije oštrice. Jedna od njih, sasvim sigurno, u mjeri u kojoj jezik to može iznijeti, u sebi sadrži emacipatorni potencijal.

Potlačenom subjektu, riječima same Jamaice Kincaid, „koji o zločinu govori jezikom onoga koji je počinio zločin“, jezik mora poslužiti kao oruđe otpora, i onda kada je sasvim izvjesno da postoji mogućnost apropijacije i krađe njezina značenja.

⁷³ Arundhati Roy, „What is the Morally Appropriate Language in Which to Think and Write?“ Predavanje održano 5. lipnja 2018, *Literary Hub*, citirano 29.8.2018, (<https://lithub.com/what-is-the-morally-appropriate-language-in-which-to-think-and-write/>).

⁷⁴ Boris Buden, „Šamar, letva, kamen, znanost, jezik – Odgovor Snježani Kordić“, *Slobodni Filozofski*, 8. kolovoza 2018, citirano 5.9.2018, (<http://slobodnifilozofski.com/2018/08/samar-letva-kamen-znanost-jezik.html>).

Xuelino *ime*⁷⁵ doznajemo tek na četvrtini knjige. U Dominiki, u kojoj pobijeđeni i prezreni govore francuskim *patoisom* ili dominikanskim engleskim, Xuela će prve četiri godine samo šutjeti, a potom progovoriti na „čistom engleskom jeziku“, koji dotad nije mogla ni od koga čuti.

Njezine će prve riječi biti na jeziku kolonizatora i okupatora, jeziku koji govori i njezin otac Albert, koji se modelirao po uzoru na osvajača, prihvativši njegov jezik, njegove vrijednosti i religiju. Zauzvrat mu je omogućeno da postane rentijer nekoliko kuća i vlasnikom brojnih plantaža. Da je poživio, nasljednikom svog bogatstva bio bi njegov istoimeni sin Albert, Xuelin polubrat.

Xuela je do sedme godine oca viđala samo kada bi ostavljao prljavo i dolazio po čisto rublje. Nakon što je umrla Xuelina majka, djevojčicu je ostavio Ma Eunice, širomašnoj majci šestero djece, ženi koja mu je prala rublje.

Ipak, Xueline prve riječi bile su - *gdje je moj otac?* Budući da majke nema, a *materinji jezik* je preoznačen jezikom opresora koji ga tretira kao jezik manje vrijednih, izvan dominantne kulture, Xuela, kao revolucionarni subjekt promjene, mogla je progovoriti jedino na jeziku vlastita ugnjetavača. *Ne zbog inferiornosti drugih dvaju jezika, već izostanka njegova političkog utjecaja.*

Imajući u vidu materijalne neokolonijalne uvjetovanosti i dvostruku sistemski proizvedenu opresiju nametnutu ne-bijelim ženama i njihovoj poziciji unutar patrijarhalne obitelji Lacanov pristup subjektu i njegovoj vezi s ideološkim formacijama⁷⁶ može nam biti od koristi u ovom dijelu analize. Pišući o povijesti poraženih na Prosperovu jeziku, u prvome licu i bez dijaloške forme, Xuela zauzdava narativ i dovodi u pitanje *simbolički poredak*. Bez potvrde normativnog, roditeljskog pogleda, koji bi potvrdio njezino infantilno viđenje same sebe, Xuela prepoznaje i vidi sebe, samo kao idealiziranu sliku *sebe-same*, nikad kao drugoga.⁷⁷

U pronađenom komadu stakla u kojem se Xuela promatra pogled joj uvijek uzvraća samo njezino lice, nikada ostatak tijela, dok ćemo od Xueline majke moći vidjeti tek pete i rub

⁷⁵ Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller i Russell Grigg, *The Seminar of Jacques Lacan. Book 3, The Psychoses* (New York: W.W. Norton & Company, 1993), 184. „Svaki pravi označitelj jest, sam po sebi, označitelj koji ne označava ništa...Iskustvo to dokazuje – što je označitelj više takav da ne označava ništa, to je više neuništiv.“ Xuela ovdje postaje mjesto otpora, neuništivi označitelj, predstavljajući otpor ne-bijelih žena toga vremena.

⁷⁶ Na tom tragu, zanimljivu analizu rasizma kroz lacanovsku teoriju subjekta piše: Richard Seymour, „The white unconscious,“ *Lenin's Tomb*, 16. August 2015, citirano 14.9.2018, (<http://www.leninology.co.uk/2015/08/the-white-unconscious.html>).

⁷⁷ Alexandra Schultheis, „Family Matters in Jamaica Kincaid's *The Autobiography of My Mother*,“ *Jouvert* 5/2 (Winter 2001), citirano 5.9.2018, (<https://legacy.chass.ncsu.edu/jouvert/v5i2/Kincai.htm>).

haljine – porobljene crne žene su, riječima Barbare Omolade, *fragmentirana roba*. Budući da neće biti majke koja će potvrditi njezino mjesto u simboličkom svijetu, svijetu govora, Xuela postaje svoja majka. Njezina se seksualnost razvija onkraj ljubavi, kao otpor imperijalističkoj akumulaciji i patriarhalnim rodnim režimima. Stoga je važno glavnu protagonistknju vidjeti kao subjekt koji posjeduje (univerzalni) nagon za samoočuvanje i preživljavanje, razapet između erosa i thanatosa –proizvedenu iz *manjka* i poraza – i da su njezini izbori, i kada izvojevaju pobjedu, podsjetnici da su isti ipak formirani nužnošću opresivnih materijalnih uvjeta.

7. Prema zaključku:

Književna kritika između univerzalne logike kapitala i eurocentrizma

Xuela se na koncu udaje za bijelog liječnika Philipa koji je „pripadao pobjednicima“. On je s njom govorio engleski, Xuela s njim - *patois*. Činjenica da je Xuela s njim odlučila komunicirati na jeziku potlačenih ona će obrazložiti: „Tako smo se puno bolje razmijeli, pričajući jedno s drugim na jeziku na kojem su tekle naše misli.“⁷⁸ Da Xuela tijekom cijeloga romana nije inzistirala upravo na korištenju jezika opresora kao političkom činu njegova delegitimiranja i preuzimanja moći njegovim oružjem, isti bi se mogao tumačiti kao rezignirano evociranje subordiniranog položaja, ili *nesvjesna* internalizacija poraženih, međutim, ova je Xuelina odluka ipak puno više čin otpora, osveta *mimikrijom jezika koji nudi distorzirani odraz opresora*.⁷⁹

Naime, tome je moralo biti tako jer su „oboje bili opčinjeni poviješću“,⁸⁰ samo na drugačiji način, jer je on pripadao klasi osvajača, a ona poraženih i prezrenih – njoj je prošlost trebala da osvijetli budućnost, koja će poraz pretvoriti u pobjedu poraženih, a njemu je prošlost bila ugodna postojanost koja mu je omogućavala da (bez preispitivanja) živi u sadašnjosti i ne mari previše za budućnost.

Volio ju je predanošću i strašću botaničara, što je i bio u slobodno vrijeme, neuspješno bi pokušavao uzgojiti nove vrste biljaka, na zemlji koja ranije nije poznavala njihovo korijenje,

⁷⁸ Kincaid, 125

⁷⁹ Bush, 133.

⁸⁰ Isto, 124.

križanjem najneobičnijih primjeraka, a uzgajao je i male životinje, smještajući ih u staklene kutije u kojima bi im posve izmijenio uvjete prirodnog staništa. Imao je dva popisa, jedan naslovljen *Vrsta*, drugi *Rod*.

I dok potlačeni čekaju da njihov poraz budućnost preokrene u pobjedu, odnosno, čekajući historijski momentum koji će (nas) prezrene i međusobno različite ujediniti u emancipacijskoj borbi za drugačiju proizvodnju znanja i svijet koji će mu biti nalik, za početak se barem možemo uhvatiti u koštac s analizom književnih tekstova „Trećeg svijeta“ ne podliježući tautološkoj fascinaciji „kolonijalnog sukoba“ izvan njihovih materijalnih realpolitičkih habitusa, te ih problematizirati u kontekstu društvenih i proizvodnih odnosa (klase, roda, rase, spola, nacije, etniciteta) u konkretnom vremenu, ne reducirajući narativ samo na ispražnjene diskurzivne trope otpora (*resistance*) i djelovanja (*agency*).

„Smatram da je korisno preispitati teorijsku preciznost i političku odgovornost s obzirom na kulturalnu teoriju koja, ili konstruira kontrakanoničnost temeljenu na kulturnoj proizvodnji zavisnih, međusobno konkurentskih nacionalnih buržoazija i homogenizira je u 'književnost Trećeg svijeta', ili naprosto odustaje i povlači se na svoju poststrukturalističku ideološku poziciju i metropolitanske privilegije. Međutim, sami izgledi ovih nacionalnih buržoazija, a da ne spominjemo njihove kulturne proizvodnje, većinom su određene fundamentalnom dijalektikom našega doba, koja je - uz razorne posljedice - posredovala odnos između imperijalizma, dekolonizacije i socijalizma.“⁸¹

Nadalje, na istom tragu, raspravu o književnim kanonima i pripadajućim svjetovima koji su, čini se, ipak mnogo sličniji, usprkos svim različitostima, potrebno je smjestiti u okvire univerzalizacije kapitala i otvorene polemike sa subalternaističkim kolektivom i postkolonijalnim teoretičarima s početka teksta, koji već nekoliko desetljeća, utvrđuju fundamentalne posebnosti Indije pokušavajući ponuditi specifični kategorijalni aparat, suprotan onom europskom, kako bi, smatraju, na adekvatan način opisali posebnosti političkog, ekonomskog i kulturnog iskustva Istoka, a posredno i ostatka postkolonijalnog svijeta. Dakle, postkolonijalna teorija, koja istovremeno nudi analizu suprotstavljenih i neprevodivih iskustava Istoka i Zapada, odnosno kritiku eurocentrizma i marksističkog orijentalizma, sama Istok opisuje kroz optiku esencijalističkog kulturalizma, a Zapad materijalističkim kategorijama, upadajući u zamku eurocentrizma.⁸² Chibber u svojoj kritici sugeririra da su oba svijeta dio iste osnovne povijesti koja podliježe univerzalnoj logici

⁸¹ Ahmad, 17.

⁸² Chibber, 290-292.

kapitala i interesima za vlastitu dobrobit, koji aktere_ice nagoni da se odupiru ekspanzionističkom porivu kapitala.⁸³ I u tom smislu, istovjetnu je pogrešku učinio i Edward Said, sugerirajući da je znanje proizvedeno na Zapadu nužno orijentalističko, odnosno njegova kritika „zapadnog esencijalističkog tumačenja Orijenta, i ukazivanje da je njegovo istinsko znanje onkraj doseg zapadnih umova, (povlađujući orijentalnim etnocentrizmima i njihovim vlastitim mitskim prikazima vlastitih zajednica) - i sama je u suštini esencijalistička jer se temelji na esencijalističkoj definiciji Zapada.“⁸⁴

Ili, kako to objašnjava sam Achcar: „Ako se orijentalizam u pejorativnom smislu sastoji od pridržavanja niza predrasuda o orijentalnoj (muslimanskoj, arapskoj, indijskoj, itd.) 'kulturnoj prirodi', ne postoji radikalnije odbacivanje ovakve perspektive od koncepcije koja odbacuje bilo kakvu ideju o 'kulturnoj prirodi', kako bi objasnila svaku kulturnu formu kao historijski proizvod materijalnih okolnosti koje oblikuju postojanje skupine ljudi koja je nositelj određene kulture - kulture koja će neizbježno biti izmijenjena kada se i same materijalne okolnosti promijene.“⁸⁵

Zbog svega navedenog, povratak marksističkim kategorijama društvenih odnosa u kulturalnoj i književnoj kritici čini se nužnim izborom analize romana koji problematizira povijest eksploatacije i opresije koloniziranih karipskih i afričkih naroda. Posebice, imajući u vidu da je imperijalizam jedno od ključnih mjesta za razumijevanje suvremenih oblika kapitalizma i država-nacija.

„Dekonstruktivistička analiza, dakle, nije apolitična jer njezin radikalni negativitet ne može biti dijalektički iskorišten (niti obrnuto, nije politična jer to može), već zato što su uključene strane koje su u izravnom sukobu rigorozno depolitizirane.“⁸⁶

Stoga, ne umanjujući relevantnost postrukturalizma ili dekonstruktivističkog pristupa nekom djelu ili fenomenu, u ovome se trenutku čini oportunistički, pa i uzbudljivije okrenuti se, ne samo klasnoj dimenziji književne analize, i uvjetima proizvodnje teksta i pisanja, već i poziciji pisca kao proizvođača. Walter Benjamin će u svojim *Esejima* sugerirati da nije riječ o pamfletarstvu, propagandističkoj ili prostoj ideološkoj naivi već da „tendencija nekog dijela

⁸³ Isto, 293.

⁸⁴ Deepa Kumar, „Marxism and Orientalism,“ recenzija knjige *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*, Gilberta Achcara, *International Socialist Review* 94 (Fall 2014), citirano 13.9.2018, (<https://isreview.org/issue/94/marxism-and-orientalism>).

⁸⁵ Gilbert Achcar, *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism* (London: Saqi Books, 2013), citirano 19.8.2018, (<https://books.google.hr/books?id=sD8hBQAAQBAJ>).

⁸⁶ Stoekl, 17.

može politički biti dobra samo ako je i u književnom pogledu dobra. To znači da politički ispravna tendencija uključuje u sebe i književnu tendenciju.“⁸⁷

Sudjelovanje u proizvodnji kritičnijeg znanja koje će oponirati buržoaskoj (re)produkciji istoga, podrivajući prisvajanje tema, ideja, i modusa kritičke analize, te dovodeći u pitanje legitimitet klase koja to čini danas će nužnošću biti dio dužnosti, a potom i slobode za svakog pisca ili kritičara.

Suvremenu književnost (anti)kapitalističkog realizma, a potom i književnu kritiku možda više ne treba zakrivati literarnim konformističkim nišama, pukim sinegdohalnim utočištima i eskapističkim diskurzivnim oazama, njezina će oštrica, kao i umjetnička vrijednost porasti tek uspije li uspostaviti novu avangardu izvan individualističkih imaginarija, uz rizik (i upravo zbog njega) da se *zaprlja*.

⁸⁷ Walter Benjamin, *Eseji* (Beograd: Nolit, 1974). 96.

Bibliografija:

Achcar, Gilbert. *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*. London: Saki Books, 2013.
<https://books.google.hr/books?id=sD8hBQAAQBAJ>

Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 1992.

Benjamin, Walter. *Eseji*. Beograd: Nolit, 1974.

Brancato, Sabrina. *Mother and Motherland in Jamaica Kincaid*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.

Bush, Barbara. *Imperialism and Postcolonialism*. Harlow: Pearson Longman, 2006.

Chibber, Vivek. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London: Verso, 2013.

Derrida, Jacques. *Pisanje i razlika*. Sarajevo: Šahinpašić, 2007.

Edwards, Justin D.. *Understanding Jamaica Kincaid*. Columbia, South Carolina, The University of South Carolina Press, 2007.

Fanon, Frantz. *Prezreni na svijetu*. Zagreb: Stvarnost, 1973.

Federici, Silvia. *Kaliban i veštica, Žene telo i prvobitna akumulacija*. Beograd: Burevesnik, 2013.

Kincaid, Jamaica. *Autobiografija moje majke*. Zagreb: Profil International, 2005.

Lacan, Jacques, Jacques-Alain Miller i Russell Grigg. *The Seminar of Jacques Lacan. Book 3, The Psychoses*. New York: W.W. Norton & Company, 1993.

Lukács, Georg. *The Destruction of Reason*. London: Merlin Press, 1980.

Mies, Maria. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books Ltd, 1986.

Paton, Diana. *The Cultural Politics of Obeah: Religion, Colonialism and Modernity in the Caribbean World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Paton, Diana, Maarit Forde. *Obeah and Other Powers: The Politics of Caribbean Religion and Healing*. Durham: Duke University Press, 2012.

Reddock, Rhoda Elizabeth. *Interrogating Caribbean Masculinities: Theoretical and Empirical Analyses*. Kingston: University of the West Indies Press, 2004.

Said, Edward W. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. <https://books.google.hr/books?id=nQQUr4VXGo8C>

Stoeckl, Allan. *Politics, writing, mutilation: The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris, and Ponge*. Minneapolis: University of Minnesota, 1985.

Scott, Helen. *Caribbean Women Writers and Globalization: Fictions of Independence*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2006.

Wilson, Lucy. *In Due Season: Essays on Novels of Development by Caribbean Women Writers*. Lanham: University Press of America, 2008.

Zinn, Howard. *Narodna povijest Sjedinjenih Američkih Država*. Zagreb: VBZ, 2012.

Članci:

Adams, Michelene. „Jamaica Kincaid’s *The Autobiography of My Mother*: Allegory and Self-Writing as Counter Discourse.“ *Anthurium: A Caribbean Studies Journal* 4/1 (June 2006). <http://scholarlyrepository.miami.edu/anthurium/vol4/iss1/1>

Buden, Boris. „Šamar, letva, kamen, znanost, jezik – Odgovor Snježani Kordić.“ *Slobodni Filozofski*, 8. kolovoza 2018. <http://slobodnifilozofski.com/2018/08/samar-letva-kamen-znanost-jezik.html>

Busia, Abena P. A. „Silencing Sycorax: On African Colonial Discourse and the Unvoiced Female.“ *Cultural Critique* 14 (1989): 81-104. DOI: 10.2307/1354293

Kenney, Susan. „Paradise with Snake.“ *The New York Times*, 7. travnja 1985. <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/97/10/19/home/kincaid-annie.html>

Kumar, Deepa. „Marxism and Orientalism.“ Recenzija knjige *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*, Gilberta Achcara. *International Socialist Review* 94 (Fall 2014). <https://isreview.org/issue/94/marxism-and-orientalism>

Majumdar, Nivedita. „Silencing the Subaltern: Resistance and Gender in Postcolonial Theory.“ *Catalyst* 1/1 (Spring 2017). <https://catalyst-journal.com/vol1/no1/silencing-the-subaltern>

Rooney, Caroline. „Mothers of the Revolution: Zimbabwean Women in the Aftermath of War.“ *African Languages and Cultures* 4/1 (1991): 55-64.
<http://www.jstor.org/stable/1771681>

Rutar, Tibor. „Hegemonija i kolektivno djelovanje.“ *Slobodni Filozofski*, 31. prosinca 2017.
<http://slobodnifilozofski.com/2017/12/hegemonija-kolektivno-djelovanje.html>

Scott, Helen. „Reading the Text in its Worldly Situation: Marxism, Imperialism, and Contemporary Caribbean Women's Literature“ *Postcolonial Text* 2/1 (2006).
<http://postcolonial.org/index.php/pct/article/view/491/851>

Schultheis, Alexandra. „Family Matters in Jamaica Kincaid's *The Autobiography of My Mother*.“ *Jouvert* 5/2 (Winter 2001). <https://legacy.chass.ncsu.edu/jouvert/v5i2/Kincai.htm>

Seymour, Richard. „The white unconscious.“ *Lenin's Tomb*, 16. August 2015.
<http://www.leninology.co.uk/2015/08/the-white-unconscious.html>

Taussig, Michael. „Culture of Terror--Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture.“ *Comparative Studies in Society and History* 26/3 (1984): 467-97. <http://www.jstor.org/stable/178552>

Yeoh, Gilbert. „From Caliban to Sycorax: Revisions of 'The Tempest' in Jamaica Kincaid's 'Annie John'.“ *World Literature Written in English* 33:2 (1993): 103-116. DOI: 10.1080/17449859308589210

Web-sadržaj:

„Jamaica Kincaid – life events.“ *BBC World Service*.
http://www.bbc.co.uk/worldservice/arts/features/womenwriters/kincaid_life.shtml

Roy, Arundhati. „What is the Morally Appropriate Language in Which to Think and Write?“ Predavanje održano 5. lipnja 2018. *Literary Hub*. <https://lithub.com/what-is-the-morally-appropriate-language-in-which-to-think-and-write/>